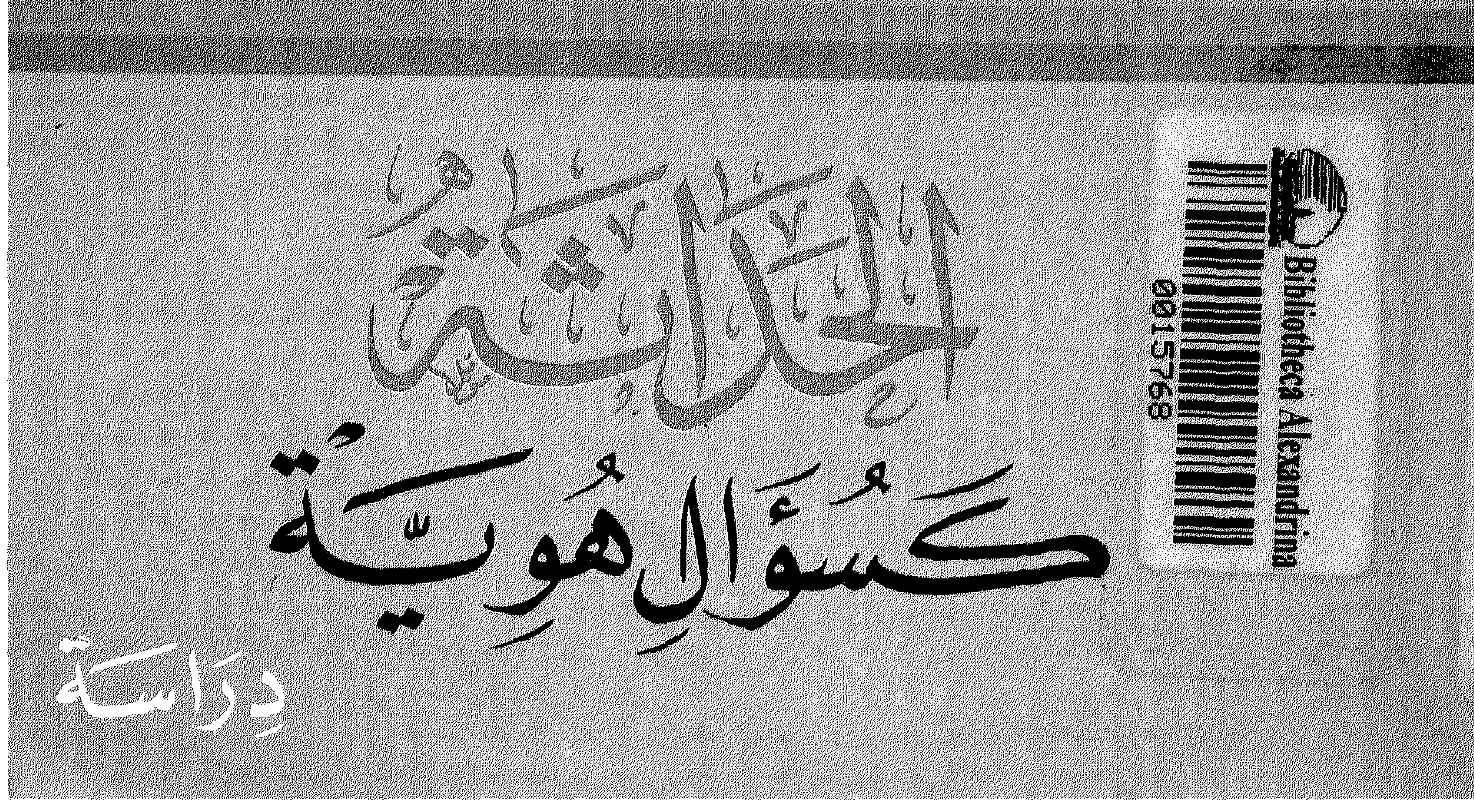
مصطفى خضر



مصطفى خضر

الحداثة كسؤال هويّة

بعض الملاحظات حول مشروع الحداثة العربيّة

الحداثة كسؤال هوية

مصطفى خضر

الطبعــة الأولى أيــار ١٩٩٦

٢٥×١٧,٥ ٢٧٢ صفحة

٢٠٠٠ نسخة

مطبعة اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾

سورة الرعد الآية ١١

مدخل

كُتِبت هذه الأوراق في أوقات متباعدة. ونُشِرت في أماكن متفرّقة خلال العقدين الأخيرين. وقد يُلاحَظ فيها استنتاجات تتكرَّر، ومفهومات تتردّد، وعبارات تُردَّد، وتُسْتَرجَع. ولكنها تنطلق من فرضيّة رئيسة ترى أن خطاب الهُويّة يكمن في أساس المشروع الثقافيّ العربي. وترى أن أسئلة الحداثة في العمق هي أسئلة هُويّة تنجز زمنها الذاتيّ والمستقلّ، أو يمكن أن تنجزه في أثناء تفاعلها الإيجابيّ والملهم مع زمن العالم الحديث، بالقدر الذي تنتمي فيه إلى أصول عبرّت عن تاريخ جماعة قوميّة، وتعبّر عنها..

الحداثة إذاً سؤال هويّة أولاً. وفي إهابها يندغم نقد الفكر والثقافة والأدب بنقد الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ويتفاعل إبداع النثر والشعر والفن مع أوضاع المجتمع والجماعة والجمهرات، وتتداخل حركة المؤسّسة مع تطوّرات النخبة، فتختلف الأهداف والإجراءات في جانب، لتأتلف في جانب آخر، وتتوافق، وتتناقض، لعلَّ التعدّد العادل يؤسّس، بخلافه واختلافه وتنوّعه، لفضاء ثقافيّ وإبداعيّ مشترك، يتكامل فيه المستقبل بالماضي والحاضر..

تتوقّع هذه الأوراق أخيراً أن تتدرب على تأمّل تلك الفرضيّة، وأن تشارك في التقرّب منها، وأن تعزّز العلاقة مع موادها وعناصرها ومشكلاتها على نحوٍ واضح أو غامض، وإلى هذا الحدّ أو ذاك!

ولعلّها تحاول فيما بعد أن تطوّر تدرّبها ومشاركتها وعلاقتها بعد أن رتّبت بعض ملاحظاتها المتعثّرة والمبعثرة!.

• مصطفى خضر

مطلع عام ١٩٩٥

خطاب الهُويّة ووعي الذّات

بين كل تغير اجتماعي وآخر. وبين كل مجابهة قومية وأخرى يضطر الخطاب العربي إلى أن يعيد النظر في ذاته أولاً. ويتوقف ليسائل بناه واتجاهاته وميوله وعناصره والمؤثرات التي تدخلت في تكوينه. وقد يواجه ذاته الآن من داخل موقف نقدي مختلف، بعد سلسلة من التغيرات الكبرى في الأمكنة العربية المختلفة، وفي العالم، انعكست آثارها على قواه، وأهدافه التي يتوقع تحقيقها، وعلى علاقته مع قيمه التاريخية.

تتآكل مضمونات هذا الخطاب ومفهوماته وقيمه. وتدفعه المعاناة القومية الشاملة إلى التضاد مع الذات. بالخروج منها، وبالعودة إليها بعد «صدمة» الوقائع الداخلية والخارجية الغريبة والداهشة، ليعلن أفول اليوتوبيا القومية التي حاولها المشروع الثقافي القومي بميوله المتعددة، وليتراجع تفاؤل النثر والشعر بالمستقبل وبالمصير المشترك أمام زمن العالم والوجود (التابع) - في - العالم.

ولكنه يكتشف أن موضوعه الرئيس هو موضوع الهوية وأن وعي الذات هو المدخل الأول إلى وعي العالم والآخر في العالم..

يعكس أكثر من ميل نقدي نزعة واضحة نحو «عقلنة» المشروع القومي، و«عقلنة» خطابه، وتنظيم الحلم العربي بموضوعاته الكبرى التي شحبت، وانسحبت في أثناء التأثير أو التفاعل مع مفهومات الآخر!.

وتتراكم أنواع من النقد النظري والنقد الثقافي تبشر بفضاء «علمي»، أو تقترح فضاء «علمانياً» للتفكير وللعمل. وتختلف فيما بينها أو تأتلف وتتقارب أو تتباعد، وتتناقض أو تنسجم،.. فهل تؤسس لخطاب قومي جديد، بلغة نقدية بديلة، ما دام غياب الوعي البديل يعكسه غياب الأمة،

وتأخر القوى والعلاقات يحمل به فوات المجتمع، واضطراب المفهومات والمبادىء تنجزه علاقة (تابعة) مع العالم، يعيّنها غزو مقنّع من الخارج، وتفوّق من قبل الآخر، تظلم به «الذات» فلا تنير أو تستنير، ويظلم «الذات» فلا تنمو، أو تتقدم!

وبين كل إعادة نظر وأخرى، وكل شبه تقويم ذاتيّ وآخر، يندفع أكثر من اتجاه أو نزعة أو تيار، ليعلن بألفاظ طيبة وبسيطة وساذجة أنه اكتشف بديلاً ما، ولا بديل..

أهي ثرثرة علمية أو غير علمية، شعرية أو غير شعرية تنعشها الآن مفهومات العقلانية والعقلنة والعلمانية والعلمنة وفلسفة أنوار غائبة وعصر أنوار عربي لم ينجز بعد ومجتمع عربي مدني تهجس به نخب وشبه نخب شقية وعاجزة، دون أن تستكشف من داخل وقائع الحياة ووقائع التغير مفهوماتها، أو اللغة التي تعي الوقائع، فتتكامل بالتفكير والعمل اللذين ينتميان إلى «هوية» يمكن أن تنجز لحظتها الذاتية من داخل العلاقة مع العالم؟

يفتتح خطاب الثقافة العربي مرحلة أفول أخرى. بعد أن تآكلت أقنعته الذاتية في مرحلة من مراحل التأخر العربي، وتآكلت أقنعة تقدمه المستعارة في زمن العالم الجديد..

وتختلط صحوة العلاقة مع الأصول مع صدمة العلاقة مع مفهومات التقدم في العالم، فلا تنطق الأصول ببيان عربي مبين، ولا تستكشف الصدمة بياناً عربياً يتجاوز لغة الغير ومفهوماته!

وتطفو مؤثرات ثقافية متنوعة: فلسفية ونظرية وإبداعية ونقدية... تختلط فيما بينها، وتتداخل، وتتناقض! وتستعاد مؤثرات تراثية وتاريخية مختلفة، منتمية وغير منتمية، قريبة وبعيدة، لتعبر كلها عن حضور، «الآخر» الكثيف والصلب وغلبته الظالمة في سوق الاقتصاد والثقافة، بالقدر الذي تعبر فيه عن غياب «الذات» وتآكلها!

هل يتضمن الخطاب العربي الثقافي والنقدي غياب الهوية بمعنى ما، وإن أعلن حضورها؟

وكيف يتحول البعد العقلاني إلى قناع والانتماء إلى الهوية الغائبة نوعاً من الحنين المقدر ولمقدور؟

وكيف تبني الهوية خطابها في ضجة للأصول هي ضجة السوق، لا ضجة الصحوة، وضجيج الربح والخسارة، لا تأسيس حوار اللغة ولغة الحوار؟

وأين تندغم العلاقة مع الأصول بالعلاقة مع الهوية، والعلاقة مع الهوية بالعلاقة مع المستقبل والأمل؟

إن خطاب الهوية يكمن في أساس «الحوارات» التي تنتمي للأصول. سواء أكانت سلفية تقليدية أم سلفية إصلاحية، وإسلامية عروبية أم عربية إسلامية، وقومية إصلاحية أم قومية «ثورية»! وقد وجدت ميولها المختلفة في يوتوبيا الأمة «الغائبة» قيمها الكبرى ومطلقاتها.

وقد استعار الخطاب العربي في مرحلة مفهومات «التقدم» ليشيع فيه البحث عن يوتوبيا يحاول العالم إنجازها بمعنى ما.

وبين اليوتوبيا «الغائبة» واليوتوبيا «المضادة»، بين يوتوبيا التراث والميراث

والموروث ويوتوبيا العالم والتقدم والتغير انكسرت لحظة الوعي الذاتية وتراجعت أسئلة التفكير والعمل..

هكذا شاعت الأقنعة!

عنوانات ومفهومات ومشكلات ترجمت، وعرّبت، واستعيرت من داخل علاقات السوق، انتمى الخطاب العربي إليها بمعنى ما، ورأى فيما بعد زيف علاقاته بها، ورأى هشاشة العلاقة مع العالم والآخر في الانتقال من أنموذج ثقافي إلى أنموذج ثقافي آخر بشكل طارىء أو مؤقت، تحوّلت معه تلك الأنموذجات الثقافية إلى «أقنعة» يفسر شيوعها إلى حدٍ ما فساد الخطاب العربي، وربما عطالته!

وتداخلت أقنعة النخب وشبه النخب القديمة والجديدة مع أقنعة المؤسسة القديمة والحديثة أو شبه الحديثة، لتدرك أخيراً أنواع «الحوار» و«الكلام» أن خطابها كان خطاباً تابعاً في العمل، وأن شعارات الاستقلال وتكوين الذات والتحرر من مشروعات الآخر لم تكن ممكنة حتى الآن.

ألم يؤسس المشروع الثقافي العربي في تكويناته المتعددة وفي مراحله المختلفة فرضياته على فرضيات الآخر؟

ألم يتأمَل مشكلاته من داخل مشكلات الغرب، ويحاور تقدمه من داخل تقدم الغرب أو تقدم العالم؟

وهل حقق تراكمه الثقافي والنقدي والإبداعي وعي الذات من الداخل؟

ألا يدهش حتى الآن برموز الغرب وأنواره القديمة والجديدة، وتخلبه حداثة وما بعد حداثة في الإبداع والفلسفة والتفكير والفن والعمل والسلوك والمشاعر؟

ألم يتضمن حضور الآخر المؤقت أو الطارىء معنى غياب الهوية بعناصرها المنتمية؟

يلغي الخطاب (التابعُ) الذات، فينظر إلى الهوية كمطلق، وكمعطى نهائي في اللغة والتاريخ والثقافة والتفكير. ويكتنه التراث والميراث والموروث كجزء من يوتوبيا الأصول، يحتمي بها أنصار السلف والورثة في لحظة التضاد المباشرة مع الآخر. وينظر أنصار حداثته إلى الأصول كأقنعة قديمة، تستعيدها الوقائع أو الضرورات، أكانت أقنعة إسلامية عربية أم عربية إسلامية أم عربية..

ولم يكن التفاعل مع الآخر والعالم سوى جزء من العلاقة بين خطاب تابع وخطاب سائد.. فُسِّر بالتأثر أو الانفتاح أو المثاقفة، ليزدحم فضاء الثقافة العربية والإبداع العربي بمفهومات الآخر، ولتصنع اللغة نقيضها، لا وعيها الذي يتطابق مع الواقع!.

في مرحلة تاريخية شاعت مفهومات فلسفية وجودية مثل الوجود والعدم والكينونة والقلق والحرية والمسؤولية وغيرها. وصاحبتها مفهوماتها في النقد والإبداع. و«احتلت» نتاجاتها الفلسفية والإبداعية مترجمة ومعربة أعمدة مهمة في مكتبة السوق الثقافية العربية، بل احتذت بها محاولات ثقافية وإبداعية عربية. ووجد بعضهم في التراث الفلسفي العربي الإسلامي بذوراً لها، وبخاصة في التراث الصوفي منه، ودعا إلى فلسفة وجودية إنسانية عربية.

استعار بعضهم أيضاً بعض رؤاها وتصوراتها، كي ينعش الأيديولوجية القومية أو مشروع نظرية عربية، وحاول تكييفها مع متطلبات وعي مؤقت للتجديد العربي وللنهضة العربية وللثورة العربية.

وفي مرحلة أخرى استعانت ميول فكرية وأيديولوجية ونقدية وإبداعية بالمنهج المادي الجدلي والتاريخي. وعبرت نتاجاتها عن آثار الماركسية الشائعة في ترجمات عربية محلية وأجنبية، عززتها إطارات جامعية وغير جامعية ومطالعات مدرسية وشبه مدرسية وإعلامية. وبخاصة بعد أن اقترحت قوى جديدة بعض «الإجراءات» الاقتصادية في هذا المكان العربي أو ذاك.

واتضحت آثار الماركسية «الشائعة» على البيئة الثقافية القومية بعامة وعلى الأيديولوجية القومية بخاصة، إذ وجد أكثر من تيار قومي أو اتجاه قومي في الماركسية مصدراً رئيساً من مصادره النظرية والثقافية..

واجتهد بعضهم في تأسيس مشروع ثقافي عربي ماركسي. ولكن تطور النزعات الماركسية، بتأثيراتها المختلفة، لم يهدف إلى تكوين خطاب يعي لخطته الذاتية، بل اكتفى بموقف يستهويه شرق اشتراكي أو غرب اشتراكي، والتحق بمشكلات الغير لا بمشكلاته الذاتية، وبزمن الآخر الثقافي لا بزمنه الذاتي المستقبل..

كان التفاعل مع العالم ومع الآخر في العالم قناعاً إذاً.. فلم لا تستعاد العلاقة مع الأصول، وبخاصة بعد أنواع التغير الكبرى في العالم وفي الأمكنة العربية؟

ولم لا تكون العلاقة مع الأصول «صحوة» أو «صحوات» تتميز من العلاقة مع الهوية، وتختلف عنها؟

أليست هذه الصحوة المضادة أو تلك في الفكر والاقتصاد والإبداع وجهاً آخر لصحوة الحداثة المقنعة؟

وكيف تكون العلاقة مع الأصول هي العلاقة مع هوية تنجز مشروعها الذاتي والمستقل، أي صحوتها المنتمية إلى الأمة ومجتمعها؟

وهل يستطيع الخطاب العربي أن يعيد النظر في وضعه التابع وشروطه التابعة، فيستكشف عوامل الفساد الثقافي الذاتي والموضوعي في بنيته وحركته، وفي وعي النخبة و«تصميم» المؤسسة؟.

إن أفكار السوق ومفهوماتها جزء من علاقات السوق وقواها، سواء اقتربت من الأصول وتعلقت بها، أو احتفلت بحداثة ساذجة وتقنعت بها. وليست الثرثرة الذاتية القديمة أو الحديثة حواراً فعالاً وملهماً مع الذات، أرجعت إلى الذاكرة أم هربت إلى حلم غريب وطيب..

ولعل خطاب الهوية هو خطاب ينجز موضوعه من داخل تاريخ الوقائع ووقائع التاريخ، تلهمه «ذات» تعاني وضعها التاريخي في العالم، وتتفاعل مع الكتلة الاجتماعية، فتشف عن الوعي والحلم، وتمتلىء بالتفكير والعمل، تحاور المستقبل، وتصنع الأمل!.

أليس خطاب الهوية هو خطاب المستقبل؟

نهاية الفلسفة العربيّة الإسلاميّة

ومشروع الهويّة

يفترض الحوار النقدي مع النتاج الفلسفي العربي ـ الإسلامي نوعاً من العمل النقدي التعدّدي الذي ينفتح على «الفكريّة» أو «الروحيّة» العربية ـ الإسلامية، يسائل من داخل مشكلات الهوية والتراث والذاكرة العربية ـ الإسلامية ومكوناتها الثقافية والتاريخية والمجتمعية وعلاقاتها بالإنسان والعقل والعالم ونموها وتغيّرها داخل هذه العلاقة بالقدر الذي يستثير فيه استكشاف الوعي بالذات وبالآخر.

لقد نشأ التراث العربي ـ كما يرى بعضهم ـ من مركز رئيس هو القرآن والسنة، وقدّم ظواهره وتجلياته بين مرحلة تاريخية وأخرى. ونما عبر الرأي والرأي المجابه والمضاد أو البديل، بالقدر الذي نما فيه من داخل السلطة ومن خارجها، ومن داخل تفاعله مع المجتمع وجمهراته وتاريخه الواقعي.

وكان ثمة عوامل غير مباشرة، قبل رسالة الإسلام، تضمر «انبعاث» الجماعة القومية وبخاصة عندما نرى إلى أديان العرب، وما روي من أخبارهم الأدبية، وإلى أنواع من «النظر» العقليّ عندهم تتواصل إلى حدٍ ما مع ما وراء الطبيعة من ألوهية وقدم العالم وحدوثه والأرواح والملائكة والجن وأوقات مطالع النجوم ومغاربها وأنواء الكواكب وغيرها..

وقد وجدت قبل الإسلام طائفة مميزّة من الحكماء، ذكر منهم لقمان بن عاد ولقيم بن لقيمان وسليط بن كعب بن يربوع وقيس بن ساعدة وقصي بن كلاب، ومن الخطباء أكثم بن صيفي وربيعة بن حذار والحارث بن كلدة الثقفي، ومنهم عبد المطلب بن هاشم جد الرسول ﷺ، وذكر الألوسي أنه كانت في نساء العرب جملة اشتهرت بإصابة الحكم وحسن الرأي.

منهن: هند بنت الخس الأيادي وجمعة بنت حابسَ الأيادية، وصحر بنت لقمان أو أخته وحذام بنت الريان.

وتُعْرَف دعوة القرآن الكريم إلى الرفق في الجدل عند الحاجة إليه، عندما واجه مخالفيه من أرباب الملل رداً للشبهات التي قد تثار حول الإسلام كدين جديد.

قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾.

وفي الحكمة آية أيضاً. قال تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً. وما يذكر إلا ألو الألباب﴾.

وقد يعتبر الاجتهاد في الرأي بداية النظر العقلي العربي ـ الإسلامي[1]. وفي عصر النبي ﷺ كان يوجد لدى القبائل حس قومي غامض، قوامه اللغة والسمات الثقافية المشتركة التي لم تلبث أن تعارفت في عناصر ثقافية وتاريخية وأدبية وفلسفية تتصل بتقاليد الإسلام. وتوحّدت مع عناصر غير عربية من داخل هويّة عربية ـ إسلامية.

واندغمت بداية تكوين وعي ذاتي مع حضور الآخر، وبخاصة فيما يرتبط بالجدل الفلسفي، فقد أثرت الفلسفة اليونانية، على سبيل المثال، في التجربة الفلسفية العربية ـ الإسلامية عبر موضوعات الفلسفة والرياضيات والطبيعيات إذ اطلع الفلاسفة العرب المسلمون على بعض أطوار الفلسفة اليونانية في كتب أرسطو وجالينوس، وعرفوا بعض مذاهب الفلاسفة الذين نقدوا سقراط.

وإن ردّت إلى «آراء» نشأت في الشرق العربي ذاته، وافترض أن واضعيها أسندوها إلى حكماء اليونان القدماء. ودرست الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية

الجديدة الممزوجة بمذهب فيثاغورس والرواقيين. وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرها. وعني بمحنة سقراط. وكان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف (اعرف نفسك) قد وصل إلى العرب بوساطة المذهب الأفلاطوني الجديد. ونسبها بعضهم إلى الإمام علي ﷺ بل إلى الرسول ﷺ، إذ قال: (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

واستند أهل الصوفية إلى هذا النص على اختلاف مذاهبهم.

ووجد بعضهم اتفاقاً بين مذهب أرسطو وفيثاغورث وأنباد وقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون، ونسبت فلسفة هؤلاء إلى هرمس وغيره من حكماء الشرق.

وزعم أن أنباد وقليس من تلاميذ الملك داوود ولقمان الحكيم، وأن فيثاغورس تخرج من مدرسة لسليمان[2].

وسمّي نحاة البصرة أهل المنطق لتأثّرهم بالمذاهب الفلسفية، ومنهم شيعة ومعتزلة، لأنهم جعلوا للقياس الشأن في اللغة. ولمنطق أرسطو أثر في علوم اللسان العربية بعامة.

ما الشكل الاجتماعي والتاريخي الذي تحققت عبره تلك «الروحية» العربية؟

❖

لقد برزت دولة إسلامية كبرى بعد الفتوحات بدلاً من دولة عربية وتلاشت الامتيازات العربية الرئيسية بعد سنة (٧٥٠)م في العصر العباسي.

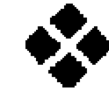
ولكن اثنيات مختلفة تعايشت وتنافرت في الإمبراطورية الكبرى، وفي الدولة التي ولدت من تفتّتها سواء أكانت عربية أم تركية، فارسية أم بربرية وبخاصة بعد أن انحطت الدولة العباسية في نهاية القرن الثالث للهجرة[٣].

خضع العراق وجنوبي فارس لسلطان بني بويه زهاء قرن ونيف، واستولوا على الخلافة وعزلوا الخلفاء وولّوهم. ولما أفضت إمارة الأمراء إلى عضد الدولة لقب بالملك. وكان السلطان في ذلك الوقت ببلاد الأندلس لبني أمية، والقائم بالأمر منهم عبد الرحمن الناصر، وقد تلقب بأمير المؤمنين، وببلاد أفريقية للعبيديّين من الذين تأسست دولتهم على أنقاض الأغالبة والأدارسة، وبمصر والشام للإخشيديين وبحلب والثغور لسيف الدولة الحمداني وبالجزيرة الفراتية لناصر الدولة، وبالعراق للديلم والسلطان منهم معز الدولة أحمد بن بويه، وبعمان والبحرين واليمامة وبادية البصرة للقرامطة، ويخطبون باسم المهدي، وبفارس والأهواز لعلي بن بويه، وبالجبل والري لحسن بويه وجرجان وطبرستان يتنازعها وشكمير بن شيرويه وركن الدولة وآل سامان، وبخراسان وما وراء النهر لآل سامان ومقر ملكهم مدينة بخارى. وقد أحيا المماليك الخلافة العباسية في مصر عام /١٢٦٢م/ بمبايعة أحد أفراد البيت العباسي خليفة لإضفاء الشرعية على حكمهم ثم لقبوا أنفسهم بالسلاطين، وتجلّت «تظاهرات» استبداد المماليك الأتراك والملوك من آل بويه وآلا سلجوق.. الخ[٤].

وكان المجتمع الأندلسي خليطاً من عرب وبربر مولّدين ومسيحيين ويهود، تكتمل به الصورة الثقافية للأندلس. وفي مرحلة عصر الموحّدين ومن

تلاهم من الدويلات المتتابعة حتى نهاية الدولة الأندلسية في عام (١٤٩٢م) بعد سقوط غرناطة انتشرت مؤلفات الفلاسفة المشرقيّين والمغاربة، وظهرت اتجاهات فلسفية تتأثّر بحدود مشائية أرسطوطاليسية وإشراقية أفلاطونية. ولعلّ خير من يمثّل هذه الفترة من الفلاسفة: ابن طفيل (٥٨٠هـ)، وابن رشد (٥٩٥هـ). وكانت الفلسفة قد بدأت تتآكل في المشرق أمام مجابهة الفقهاء وعلماء الكلام، وبخاصة بعد كتاب (الإحياء) للغزالي في مرحلة انهيار الخلافة الأموية بالأندلس وعصر الطوائف والملوك وحكم المرابطين.

عكس انقسام الدولة العربية الإسلامية إذاً النفوذ التركي (٨٦١–٩٤٦م) والنفوذ البويهي (٩٤٦-١٠٥٥م) والنفوذ السلجوقي (١٠٥٥-١٢٥٨م) وهيّأ لحملة هولاكو (١٢٥٨م). وحكم المماليك الشام ومصر بين عامي (١٢٥٠-١٥١٧م)، وشكلوا خلال حكم الأيوبيين طبقة عسكرية لحماية البلاد وتطهيرها من الصليبيين بعد استلام الحكم عن طريق شجرة الدر أرملة الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى أن هيمن العثمانيون على البلاد العربية بعد معركة مرج دابق شمال حلب (١٥١٦م) وفي الريدانية قرب القاهرة (١٥١٧م). وأنتهت الإمارة الأموية في الأندلس (٧٥٦–٩٢٩) إلى «دول» ملوك الطوائف (١٠٣١-١٤٩٢م)، فظهرت دول مثل دولة بني جهور وبني عباد والموحدين وبني الأحمر ودولة غرناطة.. الخ.



كيف أنتجت «الفكرية» العربية ذاتها في ظل انقسام الإمبراطورية العربية الإسلامية الكبرى؟

وهل تجيب الوقائع، بانهياراتها وبمماليك الاجتماع والمجتمع والسياسة وسياسة المماليك والسلطنات المؤقتة وشبه المؤقتة، على الأسئلة التي أنتجتها تلك الفكرية؟ وإلى أي مدى ينبغي للمفهومات المادية أو الاقتصادية أو الوضعية أن توظف في استيعاء مرحلة من التراث العربي ـ الإسلامي أو في قراءة هذا التراث في مراحله المختلفة؟

قد تقدم «قراءة» التراث المتعددة وعياً للذات يتكيّف مع نظمها الفكرية ومتطلباتها الأيديولوجية مع أن التراث هو نفسه، لا يتكرر ولا يتعدد. ولكن معرفته بقدر ما تتنوع وتتعدد يمكن للبنى الفكرية التي يقرأ بها التراث أن تتعدد وتتنوع. وقد تقدم القراءات المتعددة والمتنوعة عناصر مشتركة تتسع بها الرؤية والرؤيا في آن واحد معاً.

وقد نلاحظ في التراث تناقضاً بين موقف علمي وآخر غيبي ولكن هذا التناقض يتعلق ببناه الداخلية، بالقدر الذي يتعلق فيه بشروط مادية واقتصادية؛ أو بالسلطة السائدة والآليات التي تواجه بها الفكر الذي يشرّع لنقيضها أو يشرّع لها.

كان المفكرون العرب الإسلاميون، على سبيل المثال، يجدون في الحديث الشريف منفذاً لتصريف نزعاتهم الفكرية، مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث، وإن أعوزهم شيء في الموجود من هذه الأحاديث اخترعوه اختراعاً وأدخلوه فيها[٦].

هكذا يندغم فكر مع سلطة ما، ويضفي عليها الشرعية في هذه المرحلة أو تلك.

يشرّع (ابن جماعة) قاضي القضاة في عصر المماليك لحكم المماليك عندما قال: (إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين، وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح، وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم).

وقد لخص فقهاء المالكية الكلام على الإمامة في كلمة واحدة هي: (من اشتدت وطأته وجبت طاعته) وانتهت سجالات المتكلمين وتكيفات الفقهاء - كما يرى د. محمد عابد الجابري إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع فهو يرى أن الفكر السياسي لم يعرف في الميدان السياسي إلا ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجية السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى تكريساً للأمر الواقع، فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية، لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر.

ويقول أيضاً: (إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ الأمر الواقع)(٧).

ولكن وعي ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية لا يفترض أن تصنف الفلسفة العربية الإسلامية في هذه المرحلة أو تلك إلى فلسفة مذهبية شيعية وسنية أو باطنية وظاهرية، أو أشعرية ومعتزلية مثالية ومادية وإن خدم

التصنيف «المدرسي» أو المعرفي دراسة عناصرها الأولى من داخل شروطها التاريخية.

إن تعدد المكونات الرّوحية والبنى الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية يتفاعل في وحدة الحضور الفلسفي العربي - الإسلامي ويندغم بها ومعها، مع أن بعضهم قد يتكلم على سلفيّة هذا المنحى التراثي أو ظلاميته أو تسلطه وفواته. وقد يتكلم بعضهم على نزعات «مادية» أو «ميول» ثورية أو «يمين ويسار» في منحى تراثي أو آخر(٨).

وربما مال بعضهم إلى تحقيب الفلسفة «عباسياً» و«بويهياً» وذهب آخرون إلى تحقيبها معتزلياً أو أشعرياً وإلى فلسفة مشرقية وفلسفة مغربية، بدلاً من أن يتمّ تناولها كوحدة تاريخية متفاعلة وكاملة.

لقد كان العقل أساس الدين عند العرب بعامة، وتلازم معنى الحكمة والفلسفة، فتداخل الوعي الفلسفي والوعي الديني والحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية والعقل والنقل. و«عقلن» الإسلام «المعنى» القدسي وجعل له مصدراً وحيداً هو الله.

وكانت العرب تقول قديماً بثنائية النفس والجسد وثنائية الشمس والقمر وألهت الشمس والقمر وقسمت الحروف العربية إلى حروب شمسية وقمرية، فهي أبجدية الشمس والقمر.

ولا تخفى الرموز الأسطورية والفلسفية في بعض نصوص ابن سينا (١٠٣٧م)، إذ تتداخل العناصر الأسطورية والفلسفية في (حي بن يقظان)

وتتميز الفلسفة الإشراقية عنده من الفلسفة المشائية، فيرمز حي بن يقظان للشرق منزل الأنوار ويقابله الغرب موطن الظلام، والنور رمز غني بمدلولاته الفلسفية والصوفية وهو رمز العقل عند السهروردي (١١٩١م) الذي أعدمه الملك الظاهر بأمر من والده صلاح الدين الأيوبي. ويكشف الرمز عن مثالية نوارنية فيما بعد، تعبر عن النور في ذاته لذاته، والنور في غيره لغيره.

ويميّز في التصوف بين وحدة الوجود ووحدة الشهود. فالمذهب القائل بوحدة الوجود يرى أنه لا وجود إلا لله، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته، وإنما هو عند الصوفية «شأن» من شؤون الله ولذلك يرى جمهور الصوفية أنه ما ثم إلا الله وأسماؤه وأفعاله. وأمّا وحدة الشهود عندهم فهي حالة تستولي على بعض الصوفية يفقد فيها التمييز بين الذات وذات الله أو بين المخلوق وبين الله، فيرى أن الحوادث هي الله وأن الله يخاطبه بها.

توفّق «رمزية» التجربة الصوفية في مراحلها المختلفة بين الدين والفلسفة بشكل غير مباشر وبخاصة عبر فلسفة وحدة الوجود. وتتواصل فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي (١٢٤٠م) انطلاقاً من نظرية الكلمة، فيلجأ إلى رمزين: الحق الذي هو الله بحد ذاته، والخلق الذي هو الله من خلال صفاته. والذات الممكنة هي أسمى التجليات الإلهية عنده، لأن الكلمة هي رمز الإنسان الكامل واللاهوت عنده هو باطن الوجود، الناسوت ظاهره، وهو واحد في كل حال.

وقد رأى ابن عربي إلى الإنسان كمركز للوجود، وتأثّره عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي (٨٣٦هـ) تلميذه. فالإنسان الأول أو الكامل صورة دقيقة عن

الله. ولهذا فهو خليفته على الأرض وهو قادر على بلوغ درجات الإنسان الأول (الكامل) العليا.

واستخدم التصوف مبدأ الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد ومقولتي الواجب والممكن وعالج التصوف المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة العقلانية، واستخدم منطقها أيضا، فوظف السهروردي المقولات الأرسطية العشر في نظامه الإشراقي مع تعديل عددها.. الخ[٩].

إن وجود الله ووحدانيته منحى مشترك بين ظاهرات الفكر العربي الإسلامي: (الكلام ـ الفلسفة ـ التصوف ـ الفقه) ولكن الصوفية أفرغت من كل مضمون فلسفي، وتحولت إلى حركة طرائقية منذ الأزمنة المتأخرة للعصر الوسيط.

وبرزت الطرق الصوفية في القرن الخامس والسادس والسابع الهجري مثل القادرية ومؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) والرفاعية ومؤسسها أحمد الرفاعي (٥٧٨هـ) والسهروردية التي أسسها أبو النجيب السهروردي (٥٦٣هـ) والشاذلية ومؤسسها أبو الحسن الشاذلي التونسي الأصل (٦٨٦هـ) والششتية التي أسسها حسن ششتي (٦٣٣هـ) والنقشبندية ومؤسسها نقشبند البخاري (٧٩١هـ) وغيرها..

يقول د. محمد أركون (هناك جانب اجتماعي وسياسي للحركة الصوفية. ولا ينبغي إهماله إذا ما أردنا أن نفهم التوترات والصراعات التي أثارها رواد كبار من أمثال الحلاج بالطبع. فإن الزبائن الأقرب للصوفيين هم أولئك الناس المرتبطون بالأوساط الحضرية المسحوقة وبالفئات الاجتماعية المهمّشة، وبكل

أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة (كالتجار وملاك الأراضي و«المثقفين» المرتبطين بممارسة السلطة أو المحميين من قبل الأمراء ونصيري الأدباء). وقد تطورت العلاقة بالفئات الخطرة أو المعارضة (كجماعة الفتوة والعيارين) ثم تطورت فيما بعد بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر نحو الارتباط بالمرابطين أو الأولياء الصالحين المحليين وبالسكان القرويين الجبليين.. الخ.

ثم يقول: (... وعندئذ أصبحت الصوفية حركة إخوانية متنوعة جداً، وشهدت المنافسات بين القبائل والعشائر التي راحت تعبر عن نفسها بطقوس واحتفالات مختلفة تميز كل إخوانية أو طريقة من بقية الطرق الأخرى.)[١٠].

وعلى أية حال، فقد كان التصوف، والتصوف الفلسفي بخاصة، يتداخل مع الدين وكان الدين والفلسفة يتداخلان وينفصلان، ويحرّكان الوعي الفلسفي، فيندغم المعقول بالمنقول ويؤيد العقل الوحي. وترمي الفلسفة إلى الكمال الإنساني لتنسجم مع الدين في رؤيته الكمال الإلهي.

وبعد صراعات التهافت: (تهافت الفلسفة) للغزالي و(تهافت التهافت) لابن رشد تراجعت محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان بعض الفلاسفة مثل ابن رشد، يعتقد أن الغزالي لم يكن مخلصاً في قوله، وأن الخلاف بينه وبين الفلاسفة كان على نقط محدودة، وإنما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لتزداد ثقة أهل السنة به.

يعرب ابن تيمية (٧٢٩هـ) في رسائله الكبرى، على سبيل المثال، عن المسار الديني بقوله: (إن العلم ما كان موروثاً عن نبي، وكل ما سواه فهو علم لا ينفع، أو ليس بعلم، وإن سميّ به) وفي المنحى ذاته يرى ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) أن المنطق ما دخل على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه، وشوش قواعده.

ويتكامل المنحى الديني الأصولي مع تحريم الفلسفة في الأندلس.

ورد في (فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد) فتوى تحريم الفلسفة. وابن الصلاح هو أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ). وجاء في الفتوى:

(مسألة فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً. وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالح ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن نستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الإصلاحات المنطقية أم لا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به؟

ما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفاً بتعليمها وإقرائها أو التصنيف فيها، وهو مدرس في مدرسة من مدارس العلم فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره... الخ.

أجاب رضي الله عنه:

(الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ومن تلبس بها تعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن أخسر من فن يعمي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا محمد ﷺ...

ويقول أيضاً: وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشّر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة وقادتها.. الخ).

ويرى أن استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشعة والواجب على السلطان أن يدفع شر هؤلاء، ويعرض من ظهر منهم اعتقاد عقائد الفلسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتمحي آثارها وآرثارهم(١١).

والفقهاء من علماء الدين المتأخرين لا يرون فرقاً بين الفلسفة والشعبذة والسحر والكهانة، فابن قيم الجوزية الحنبلي (١٣٥٠م) وأستاذه شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد المعروف بابن تيمية (ت ١٣٢٧م) كانا ضد الفلسفة، مع أنهما اتصلا بها، وألما بعلومها فيما ألما به من العلوم المختلفة(١٢).

ينقطع الحوار إذاً بين الوعي الفلسفي والوعي الديني مع نهاية الفلسفة العربية الإسلامية، بل إن أهل الحديث يرون في علم الكلام نفسه بدعة إن

جاوز البحث في الأحكام الفقهية فالإيمان عندهم هو الطاعة، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه العلم والمعرفة. ولكن التصنيف في علم الكلام والفقه بقي مستمراً.

❖

ومع نهاية الفلسفة العربية ـ الإسلامية تتراجع العلوم الطبيعية والفلسفية وتتراجع في الوقت نفسه علوم اللسان والفقه والكلام والتاريخ وعلوم الأدب وغيرها. وإن استمرت أنظمة التبويب والتصنيف والتفسير، تنشر التقليد والاتباع والتكرار والترداد.

هكذا يعمم الأشاعرة قولهم بالنقل، ويكافحون ضد المعتزلة في مسألة الحرية الإنسانية ومسألة الصفات، فيقولون باللاحرية الإنسانية وبالقدرة الإلهية المطلقة ويؤكدون على «الصفات» للذات الإلهية. بينما توصل المعتزلة إلى نفي الصفات، وتحويل هذه الذات إلى جوهر في ذاته ولذاته. قالت المعتزلة: إن العقل لا النقل، هو الذي يحكم على العالم، ويقرر طبيعة الصلة بينه وبين الله، فلا العقل دون حرية ولا حرية دون عقل. والعقل لا يناقض الدين. بل الدين هو نفسه عقل[١٣].

ولكن الأشعري (٢٦٠ـ٣٤٠هـ) استهدف دحض أفكار المعتزلة الذين خرج عنهم ودافع عن أهل السنة والجماعة ضمن المنحى الشافعي والحنبلي، وتكلم على الفرقة الناجية وأوجد الحلول لمشكلة القرآن المخلوق أم غير

لمخلوق ومشكلة الأعمال الإنسانية هل هي حرة أم إجبارية ومشكلة إثبات الصفات ونفيها.

وقد خضع المغرب العربي ـ الإسلامي بشكل مبكر للنسخة المالكية كما يرى د. محمد أركون ـ وللعقل الإسلامي الذي لم يلمس إلا قليلاً من قبل التوترات التثقيفية الخلاقة التي حصلت في الشرق(١٤).

وسوف يستمر تلامذة الأشعري في تبشيرهم بالإسلام الصحيح الخاص بالفرقة الناجية في كل زمان ومكان، ليكرس الاتباع، وليقلّص الفكر إلى مجرد حوار رتيب في الزوايا الدينية.

ويتراجع التغاير والتنوع واحتمالاتهما الرمزية أمام نص مشترك اتفق عليه بشكل نهائي.

يقول صاحب (طبقات الشافعية الكبرى (١٣٥٥م):

(أعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يدع ـ رأياً، ولم ينشئ مذهباً، وإنما هو مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار عقد على طريق السلف الصالح نظاماً، وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً.. الخ..).

وقد ذكر شيخ الإسلام عز الدين عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية والفضلاء الحنابلة.. الخ ج٢ ص٥٤، ص٥٥.

وفصل المقريزي (١٤٤١م) حال المذهب الأشعري منذ نشأته إلى عهده فقال: (وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله، أنه سلك طريقاً بين النفي الذي هو مذهب أهل الاعتزال وبين مذهب أهل التجسيم، وناظر على قوله هذا، واحتج لمذهبه، فمال إليه جماعة وعولوا على رأيه.. الخ) ج٢، ص٣٥٩.

وكان أهل السنة قبل الأشعري لا يعتمدون إلا على النقل في أمور الاعتقاد، حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق إلى الاعتماد على العقل. فلما أخذ الأشعري مناضلة المبتدعة بالعقل حفاظاً على السنة جاء أنصار مذهبه فيما بعد يثبتون عقائدهم بالعقل مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض، وإنه لا يبقى لزمانين، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وهذه الطريقة هي المسماة بطريقة المتقدمين، ثم مارس أتباع الأشعري المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية. وكتب على هذه الصورة كل من الغزالي (١١١١م) والبيضاوي (١٢٨٦م) في الطوالع وعضد الأيجي (١٣٥٠م) في كتابه المواقف، ثم ابن تيمية (١٣٢٧م) وابن قيم الجوزية (١٣٥٠م) لإحياء هذا المذهب. ويسمى أنصار هذا المذهب أنفسهم بالسلفية ولعل الغلبة ما تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة[١٥].

مع ذلك فإن الأشعرية أو السلفية أو الأصولية بعامة كما يرى بعضهم هي محاولة في عقلنة الدين وتنظيم العقائد والممارسات وفقاً لنص «مشترك» تؤمن به الجماعة. أو تلتزم به الكتلة الاجتماعية. وما تزال تعبّر عن وجدان الجماعة القومية، وتلهمه في المحنة.

وقـد «تتظـاهر» الأصوليـة علـى شـكل «نصـوص» و«مفهومـات» و«مبادىء» و«معطيات» منجزة ومطلقـة ونهائيـة. ولكنهـا مـا تـزال تشـكل «فكرية» شائعة وإن اتهمت بالجمودية والغيبية والتضاد مع العلم والعقل، فهي تندمج بشكل ما مع شقاء الجماعة التاريخي وعذابها الاجتماعي.

في المستوى الفلسـفي للعقـل العربـي ـ الإسـلامي يلاحـظ تطـور الاتجـاه الأرسطي عند ابن سينا (١٠٣٧م) في المشرق وابن باجه (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥) في المغـرب العربـي وعلاقـة الصـراع بـين الفكـر المعـتزلي والآراء الأشعرية. وقد ترافق فيما بعد مع مجابهـة حـارة لفكـر الغـزالي المثـالي والنصـي بإيعاز من المرابطي علي بن تاشفين، وساعد على تكوين قاع مناسـب لفلسـفة ابن باجة وللفلسفة الرشدية.

وقـد استطاع المسـلمون أن يتمثلـوا تعـاليم أرسـطو وأفلاطـون في مجــال الأخلاق والمنطق دون مقاومة كبرى. ولكن المقاومة كـانت أشـد فيمـا يخـص الميتافيزيقا، فهناك ثلاث مسـائل استمرت في إحـداث الانقسـام والفرقـة بـين الفلاسفة والمتكلمين وهي: أبدية العالم وخلود الروح والسببية.

وقد اشتهر الغزالي وابن رشد بمناظرة غنية حول هذه الموضوعـات الثلاثـة ولكن دحـض آراء الغـزالي ومواقفـه مـن قبـل ابـن رشـد لم يشـع. وانتصـرت الفلسـفة الإسـلامية الإشـراقية بعـد ابـن سـينا والشـهرزوري (١٢٣٤م) وابـن عربي. وكان مصير الفلسفة الإخفاق بعد ابن رشد.

بلغ الصراع الفلسفي إذاً ذروته عند الغزالي وابن رشد وساد الاعتقاد بأن الدين قد قهر الفلسفة وأن ابن رشد هو آخر الفلسفة العقلانيين عند العرب، وأن الفلسفة لا قيام لها، إلا أنّ أوضاع المعرفة الدينية بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر لم تكن بأفضل من أوضاع المعرفة الفلسفية، فقد أصاب التأخر جميع المعارف العربية الديني منها وغير الديني[١٦].

وقد تجلت في مرحلة الغزالي (١٠٥٩ـ١١١١م) سلطة النص بخاصة، وانتشر جمع الأحاديث، وإن اختلفت الأحاديث، وسمّيت موضوعة أو مرسلة، واستبعد الاجتهاد الفردي وكيف الواقع للمكتوب ودمج الفرد في الجماعة، وجوبهت الفرق التاريخية بأنواعها.. الخ.

دافع ابن رشد عن أرسطو في جوانبه المادية ضد الغزالي اللاعقلاني والمعادي للأرسطية بالإضافة إلى دفاعه عن المعتزلة الذين تأثر بهم في حينه ابن تومرت في نقطتين هما: صفات الذات والعدم أو اللاشيء. وعقد ابن رشد مذهبه الفلسفي على وحدة الوجود.

وفي مجابهته لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي يكمن تأكيده بأن العالم المادي كان دائماً موجوداً وهو لا يزال كذلك، وسوف يكون أبداً. بينما يرى الغزالي أن العدم سابق على الوجود. ويعتمد ابن رشد كابن سينا وابن طفيل في رأيه حول قدم العالم على الموضوعة الأرسطية، الوحدة التي لا تنفصم بين الزمان والحركة، وبطرح الموضوعة الأشعرية الغزالية الميتافيزيقية القائلة بأن (العالم ليس موجوداً في باب الإضافة، وإنما هو موجود في باب الجوهر، والإضافة عارضة له..)

إن ابن رشد في نظريته حول العالم المادي القديم الواحد وفي التطور وحفظ المادة استطاع أن يطور الفلسفة العربية ـ الإسلامية في اتجاه مختلف، نمت عبره جهود الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم، فهو يقترح فهماً للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين معتزلة وأشاعرة. ويرى أنه يمكن الانطلاق من وضع الإرادة الإلهية المطلقة دون التناقض مع إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة ومن النظام والترتيب في العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما وعلى وجود الله.

وتضاربت آراء المؤرخين في ذكر النكبة التي أصابت «الحكمة» في شخص ابن رشد ومدرسته. وذكر أن الخطيب أبا علي بن حجاج عرّف الناس بما أمر به من أن ابن رشد وصحبه قد مرقوا عن الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل فنالهم ما شاء الله من الجفاء.. الخ.

كادت الفلسفة العربية ـ الإسلامية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوعي. وبعده فرضت الوقائع تقديم تفسير سياسي وثقافي واجتماعي لانهيار الإمبراطورية العربية ـ الإسلامية.

وقدم ابن خلدون (١٣٣٢م) في مقدمته رؤيته التاريخية ومفهوم الوجود الاجتماعي المادي من خلال رؤيته أسلوب المعاش الإنساني.

وتابع المقريزي (١٤٤٢م) الذي عاش في مصر العلاقات الاجتماعية، عصرٍ يمكن أن تقارن علاقاته بالعلاقات الاجتماعية التي عاشها ابن خلدون.

وعمل في كتابه (إغاثة الأمة بكشف الغمة) على تفسير الأحداث والوقائع تفسيراً اجتماعياً واقتصادياً إلى حدٍ بعيد.

إنه يجد ـ على سبيل المثال ـ في المشكلات التي يتناولها مثل الهبوط الكبير في حجم الأرزاق والاحتكار وغيرها سببين: الأول طبيعي مثل جفاف النيل أو فيضانه، والآخر اجتماعي، يتجلى في تحكم التجار الأثرياء بالسوق وشروطهم القاسية.. الخ.

يرى أدونيس (علي أحمد سعيد) أن الحركة الاعتزالية كانت تنظيراً عقلياً للدين. فما فعله المعتزلة بالنسبة للدين الإسلامي يشبه إلى حد ما فعله الفلاسفة اليونان بالنسبة للأسطورة اليونانية فقد عقلنوها. وبدءاً من هذه العقلنة نشأت الفلسفة وكانت العقلنة الاعتزالية بداية لنشوء الفلسفة العربية. ويقرر أن الفكر العربي، باستثناء الفكر الإمامي ـ الصوفي لم يطرح مسألة الوحدة الكونية، بل عني بثنائية الإنسان: الروح المغايرة للبدن.

ومع ذلك لم يكن ممكناً أن تنشأ الفلسفة العقلانية بمعناها الخالص الجذري، استناداً إلى حركة الاعتزال بحد ذاتها، لأن العقل العربي، برأيه، وليد التدين لا التساؤل. وكان لا بد من حركة عقلية تنقد الوحي بذاته. ويجد ذلك في مناقشة ابن الراوندي والرازي للوحي(١٨).

وهي رؤية قد تهدر بعض عوامل التراث والموروث وعناصرهما، لتختار أنموذجاً يتطابق مع رؤيتها للإتباع واللإبداع في حركية الفكر العربي والفلسفة العربية.

بينما يستنتج د. محمد أركون أنه ينبغي أن ندرس الفلسفة الإشراقية ضمن منظور علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي الذي يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل وللتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم والمتخيل الاجتماعي.. الخ.

وكلها تمثل، برأيه، جوانب من الحقيقة العقلية التي ما يزال المؤرخون حتى الآن يقلصونها إلى مجرد متضادات زهيدة وخادعة مثل: الباطنية /الظاهرية أو المعنى الباطن/ المعنى الظاهر. وتحت هذين المصطلحين التقنيين: (باطن/ظاهر) نجد الكتب المتداولة تنقل المناقشات الأكثر خصوبة والأكثر تعقيداً، والأكثر إثارة للذهن في الفكر الإسلامي كله، على حد تعبيره. ولكنهم لكي يزيدوا من إفقار هذه المناقشات وتحويفها، فإنهم يحافظون على الإطار البدعوي الذي يضع الإسماعيليين الموصوفين بالباطنية في مواجهة السنيين الموصوفين بالحرفيين أو المرتبطين بالمعنى الظاهر... الخ(١٩).

وبالمقابل يستنتج د. محمد عابد الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) أنه قد حصلت ابتداء من الغزالي تداخلات بين حقول معرفية ثلاثة يوظفها في دراسة بنية العقل العربي: (البياني والعرفاني والبرهاني). ويجد أن البرهان كان هو الضحية.

لقد انفتح البيان في دراسته لقسم من العرفان (التصوف السني) ولقسم من البرهان: (طريقة المتأخرين التي خلطت مسائل الفلسفة ومسائل الكلام) وانفتح العرفان لقسم من البيان (الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة عند ابن عربي فضلاً عن المتصوفة السنيين) ولقسم من البرهان: (التوظيف الهرمسي

للمنظومة الأرسطية)، وهي عملية كانت جارية في العرفان الإسماعيلي منذ البداية. ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي مؤسساً بذلك التصوف الباطني، كما ذهب معاصروه مثل السهروردي الحلبي مذهباً آخراً مؤسساً الفلسفة الإشراقية التي ستبقى حية في إيران إلى الوقت الحاضر.. الخ[٢٠].

ويقدم د. حسن حنفي وجهة نظر ترى أن التراث نشأ من مركز واحد هو القرآن والسنة، فكان علم الكلام أول عمل عقلي في النص الديني يتضمن تحويل النص إلى معنى والآية إلى فكرة وتحويل المعاني التي صاغها علم الكلام إلى نظريات عامة وتصورات شاملة. وبالفلسفة العربية تحول اللاهوت إلى أنطولوجيا عامة. وتم الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام. وكشف الجانب الرمزي في النص الديني بالتخلي عن لغة اللاهوت الخاصة واستعمال لغة أخرى أكثر عقلانية وانفتاحاً وإنسانية..

وهكذا ضمّت الفلسفة النظريات المبعثرة في علم الكلام: (التوحيد، الأفعال، النبوة، المعاد، الإمامة.. الخ) إلى نظريات شاملة، وفي أقسام عامة هي المنطق والطبيعيات والإلهيات. وكان علم أصول الفقه أول العلوم الإسلامية ظهوراً لاحتياج المجتمع الجديد إلى الشريعة. واتفق علم الكلام والفلسفة في أن كليهما عمل عقلي، ولا يتناقض التصوف كمنهج للتأويل مع الأصول كمنهج للتنزيل[٢١].

حاولت الفلسفة العربية ـ الإسلامية أن تعقلن ذاتها، وأن تعقلن علاقاتها مع المطلق من داخل قراءة إنسانية للنص المشترك، وأن توظف النصوص التي

عكسها تطور الآخر في العالم وفي علاقته مع الإله والطبيعة والإنسان. ولا نجد في دورتها الأخيرة تعارضاً بين العقيدة الدينية والقول بالسببية والطبائع واضطراد قوانين الطبيعة والمجتمع والقول بإرادة الإنسان وقدرته.

استطاع العقل العربي أو العقل العربي - الإسلامي أن يقبل على الفلسفة والعلوم الطبيعية وأن يجتهد في تكوين نظمه الخاصة به من كلام وفلسفة وتصوف، دون أن يلغي ثقافات الآخر وأفكاره. ولكنه احتفظ بكونه عقلاً عربياً، على الرغم من التجاهل والإهمال اللذين ساهما في استبعاده إسلامياً وغربياً.

وإذا كان بعضهم قد استكشف حقول البيان والعرفان والبرهان في بنيته فإن «الروحية» العربية الإسلامية الكبرى والعميقة تضمنت هذه الحقول أو المستويات من داخل الصراع والتناقض والتعدد والتنوع، لتبني هُويّة تفصح عن وجدان الأمة ومصيرها المشترك ومعاناتها المشتركة.

لا يقوَّم العقل العربي إذاً بالملل والنحل ونسخها الرديئة والمتأخرة، أو بوساطة وعي زائف لملل ونحل «حديثة» يكونها عصر الشقاء العربي الجديد. وربما كان التوظيف السياسي «الحديث» وبتساؤلاته «الطبقية» أو «الاقتصادية» أو «التنموية» نوعاً من «الفذلكة» التي قد تشرِّع بوساطة رموز من التراث لنزعاتها «العلموية» أو «الاقتصادية» فتكشف نزعات مادية في التراث، أو يميناً ويساراً فيه، وفقاً لقراءة ذات بعد واحد.

إن الميراث الثقافي والفكري والروحي للأمة العربية يتنوع ويتعدد ويختلف، ويتكامل فيه الظاهر مع الباطن والتأويل مع التنزيل، دون أن يلغي أحدهما الآخر وتنمو فيه أنطلوجيا تكشف الرمز وتستكشف احتمالات النص الديني وإمكانياته الكبرى والعميقة. وفي شفافيته تكمن عقلانيته، وتنتظم في بؤرته الأصول، بالقدر الذي يتفرع فيه الكلام والتصوف والفلسفة وعبره يكتنه عذاب الروح ورضاها في حنينها إلى المطلق والكينونة والتواصل الأبدي.

❖

هكذا تنتهي الفلسفة العربية ــ الإسلامية في مرحلة الانحطاط السياسي والانقسام المجتمعي ويترافق مع نهايتها تراجع الكلام العربي ــ الإسلامي وفوات التصوف الإسلامي، لينبثق سؤال الهوية بين مرحلة تاريخية وأخرى، فيقارب العروبة أو الإسلام، ويقترب من معاناة الجماعة أو الأمة، التي لم يحاول «الآخر» الغازي أو المتفوّق فيما بعد طمسها، وإنما حاول اغتيال مصيرها المشترك.

انتهت تجربة روحية كبرى تتسع للظاهر والباطن والكلام والفلسفة والأصول والتصوف بالتنزيل والتأويل. ونمت من داخل القرآن الكريم والسنة والأدب، وعنيت بطلب النفس وطب الجسد وفلك العالم والطبيعة وفلك الروح. ولم يزل لنصها الإنساني المشترك إمكانياته الدائمة واحتمالاته الشاسعة، يتسع بالأنوار، ويشع في عباد الله، لا رعيّة السلطان يرضون بشقاء الدنيا الذي يواجه به دينه، بينما تقبل سلطات الدنيا على أديان رسمية خاصة بها تصنع دنياها الزائلة.

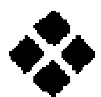
انتهت تجربة عقلانية وشفافة، ذاتية وإنسانية، تختلف وتأتلف، تتعدد وتتنوع لتتحد، تتعالى فتتجذر، تمتحن وتختبر، فتدوم في روح الجماعة وتفكيرها وعملها، لتتعانق من داخلها الأرض والسماء في لقاء أبدي شعري راقٍ مع الإنسان والعالم والطبيعة..

ماذا بقي لنا من هذه التجربة؟

وماذا يمكن أن يبقى، ويجب أن يبقى؟ وماذا يبقى؟

إنها باقية كلها، ويمكن أن تبقى كلها عندما يكون الكائن العربي «الحديث» جزءاً من لهب التراث ونوره وناره، يصعد منه، بدلاً من أن يتحول إلى جزء من رماد العباد السالفين والحاضرين. إنه الحضور المختلف الذي يستمر من داخله وعي الذات ووعي اللحظة الذاتية.

و﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ سورة الرعد.



تنتهي سيرة الفلسفة العربية ـ الإسلامية إذاً قبيل انهيار الإمبراطورية العربية ـ الإسلامية وتتوقف «فكرية» ذات ميول عقلانية وإشراقية. ويتزامن هذا التوقف مع سقوط بغداد (١٢٩٨م) وسقوط قرطبة (١٢٣٧م). وربما اختتمت عقلانية ابن رشد (١١٩٨م) النشاطات الفلسفية العربية الفعّالة الدسمة، وإن ظهرت حركات صوفية وإشراقية بعد مقتل السهروردي (١١٩١م) لمعت عند صدر الدين الشرازي (توفي ١٦٤٠م) بخاصة..

وكان من المتوقع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر «إحياء» تلك «الفكرية» العربية بميولها المتنوعة، إذ ظهرت نصوص مخطوطة قديمة طبعت باللغة العربية لأول مرة، مثل (مقدمة ابن خلدون) و(الملل والنحل) للشهرستاني، و(تهذيب الأخلاق) لمسكويه، و(التهافت) للغزالي وغيرها.

وتضافرت الفعاليات الاستشراقية مع مشروع «الإحياء» العربي في «بعث» بعض أجزاء الميراث الفلسفي العربي - الإسلامي ترجمةً وتحقيقاً.

وأخرج باحثون عرب في مرحلة تالية نصوصاً فلسفية عربية مثل (رسالة في النفس البشرية) لابن العبري و(إحصاء العلوم) للفارابي و(المنقذ من الضلال) للغزالي و(حيّ بن يقظان) لابن طفيل الأندلسي وغيرها.

ونشرت دراسات فلسفية إسلامية مثل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وتاريخ الإلحاد في الإسلام وشخصيات قلقة في الإسلام وغيرها للدكتور عبد الرحمن بدوي على سبيل المثال. واهتم بعض الباحثين بتاريخ الفلسفة العربية أو بتاريخ الفلسفة في الإسلام. فكتب مصطفى عبد الرازق (التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام)، وترجم هادي أبو ريدة كتاب (تاريخ الفلسفة في الإسلام) من تأليف دي بودر، وكتب د. إبراهيم بيومي مدكور (الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق) على سبيل المثال أيضاً[٢٢].

درست الفلسفة العربية - الإسلامية في مرحلة مشروع النهضة إذاً بوساطة إنتاج الفعاليات الاستشراقية والعربية. وانشغل العمل الفلسفي العربي المعاصر بتاريخ الفلسفة الإسلامية والعربية في جزء من إنتاجه وعوائده. وعالج بعض المشكلات الفلسفية في جزء آخر منها أيضاً.

واتجهت المؤسسة العلمية التربوية والثقافية إلى نشر التراث بشكل محدود. ونُظِر إلى التأريخ للفلسفة كعنصر من عناصر الإنتاج الفلسفي ولكنه لم يحقق الارتقاء بالعمل الفلسفي و لم يترافق مع نهضة فلسفية عربية أصيلة وواعية،

توظف التفكير الفلسفي في مساءلة مصير الأمة ووجدانها وكرامتها، وتخدم نمو الوعي الفلسفي العربي.

لم يتشكل في هذه الحالة، فكر فلسفي عربي في أثناء مشروع النهضة أو قبله أو بعده وربما اقتصر العاملون في حقل الدراسات الفلسفية على استعادة التراث الفلسفي العربي واتجاهاته المتأثرة بأرسطو والأفلاطونية المحدثة والفكر الهلينستي بعامة. واتجه بعضهم إلى دراسة علم الكلام والتصوف الإسلامي وأصول اللغة بخاصة، وتفاعل بعضهم الآخر مع التراث الفلسفي الإنساني في اتجاهاته المتنوعة ومدارسه المختلفة ومناهجه المتعددة.

وبرزت نزعات فكرية وميول فلسفية انفعلت بالمؤثرات الأجنبية «الغربية» وتفاعلت معها أحياناً واستنسختها في بعض الأحيان، أو استعارتها، دون أن تُكيَّف تبعاً لذاتية المجتمع العربي من حيث تطابق وعيها مع الواقع العربي ومشكلاته التي يقترح على وعيها تناولها(٢٣).

وربما افتقرت إلى بعدها الوظيفي، فغلب عليها الميل المدرسي التجريدي أو التحليلي و لم تدمج مشكلات الإنسان والحياة بمشكلات الفلسفة. بل اكتفت بأن تكون امتداداً لمذاهب غربية مثالية ـ عقلانية ووضعية ـ منطقية وشخصانية وماركسية وبنيوية فيما بعد. وبذلك تفصح عن وضعها غير التاريخي أو شرطها التابع الذي يعين غربتها عن واقع جماعة قومية تنتمي إليها مع موقفها من الذات والآخر والعالم، ويستدعي البحث عن الهوية أو الذاتية

أو الانتماء في مجابهة أقنعة الحداثة الغربية التي تجتهد في تعميم أنموذجاتها، وتجهد في إلغاء الأنموذجات الثقافية المختلفة أو المغايرة.

وانعكس مفهوم «التقدم» زائفاً وهشاً في محاولات وتجارب اقتربت من لحظة تقدم الغرب أو تقدم العالم، لتراها أو لتعيها بمعنى ما، بين تقبل ورفض واصطفاء وصدمة على الرغم من علاقة هذه القوى أو تلك بالميراث الروحي العربي الإسلامي، أو على الرغم من «تعلق» الكتلة الاجتماعية به.

وانتقل الحوار الفكري والفلسفي من تناول حاضر الإسلام ومستقبله وحاضر الأمة الإسلامية ومستقبلها في ضوء الماضي عبر مشروع النهضة العربية فيما بعد، ليتساءل في مرحلة تالية عن مستقبل الثورة العربية وقضايا التقدم والتنمية والاستقلال في المجتمع العربي.

ولكن سؤال الهوية يتراجع أمام سؤال التقدم أو يكمن في داخله، وإن حفزت وقائع المجابهة المباشرة وغير المباشرة على حضوره دائماً بقوة بين حدث تاريخي وآخر.

كان مشروع النهضة العربية إذاً من حيث الفضاء الفكري أو الفلسفي الذي انتمى إليه محاولة ضائعة تختلف عن النهضة الأوروبية، وتتميز منها، لأن النهضة الأوروبية تجاوزت ـ كما يرى بعضهم ـ التراث اللاهوتي وطرائق التفكير التقليدية وترافقت مع حركات ثورية كبرى عكستها الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، وارتبطت فيها النزعات العقلانية بالبحث عن الحرية وبالحنين إلى الإنسان.

وقد عبّر الاتجاه العام في البحث الفلسفي والنظري الإسلامي والعربي على مدى أكثر من قرن عن شقاء الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي للأمة العربية وعن غربة الكتلة الاجتماعية أمام الحضور الأوربي الكثيف في السياسة والاقتصاد والحرب والاجتماع والحقوق والفن والجمال وغيرها.

وفي الوقت الذي تتظاهر فيه عالمية الغرب، الذي هو العالم، ويتجلى تفوقه، ويعلن حكمته «الحديثة» في هذا الوقت يكتمل تأخر الوضع العربي الإنساني، فيتداخل مع فعل العلاقات ما قبل القومية التي تنضج عبرها الرؤيا الاتباعية في السلوك والقيم والأفكار.

ويتكامل غياب الممارسة الفلسفية الفعّالة مع الفوات العربي الكبير في تجارب الثقافة العربية والمعاناة التي تضمرها بعد سقوط بغداد وغرناطة والمدن الفكرية العربية ـ الإسلامية الكبرى، على الرغم من تكوّن اتجاهات متواضعة فكرياً، تتواصل مع «الأصولية الإسلامية» إلى هذا الحد أو ذاك.

لم يستطع مشروع النهضة، في محاولته إحياء الموروث الروحي والفكري استعادة القيم الفكرية الكبرى، أو تبني قيم فكرية جديدة. وإنما كانت قيمه قيماً تابعة بمعنى ما، وتتجاور في داخلها وخارجها «فكريات» الغرب وقيمه المختلفة والمتعددة.

وقد تدخلت نزعات مادية وعقلية ووجدانية وروحية وشخصانية وبنيوية وغيرها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر والحديث، وشاعت أسماء مثل كانت

وديكارت وهيجل وديوي وهيدغر وهوسرل وسارتر وماركس وماركوز وفوكو وغيرهم في المقروء العربي والمكتوب العربي.

يصنف د. جميل صليبا التيارات الفلسفية العربية المعاصرة على النحو التالي:(٢٤)

النزعة المادية كما برزت عند شبلي شميل الذي رفض مذهب العقلانية وتبنّى الداروينية والنزعة العقلية في فكرية محمد عبده التي حاولت وعي الإسلام وعياً عصرياً وتفسير القرآن تفسيراً حديثاً متأثرة بتجربة الأفغاني الفكرية، وتندرج ضمنها محاولة يوسف كرم الفلسفية التي قدمت اتجاهاً عقلياً ينطوي على الفلسفة الأرسطية والنزعة الروحية التي وفقت بين مواقف فلسفية متنوعة، كما يظهر في جوانية عثمان أمين ورحمانية الأرسوزي ووجدانية العقاد، أما النزعة التكاملية فتظهر في آراء يوسف مراد النفسية ودراستها العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية. وتتجلى النزعة الشخصانية عند رينه حبشي ومحمد عزيز الحبابي، إذ استقى حبشي أفكاره من أرسطو والقديس توما وبرغسن وهيغل وجمع بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة في بحثه عن فلسفة تلائم الروح العصرية لجماعة متوسطية تجمعها قيم مشتركة. أما الحبابي فربط بين الماضي والحاضر في تناوله الفكر الوسيطي والقديم والحديث والمعاصر في موقف فلسفي يتكيف مع الحياة في مجتمع عربي معاصر، بالإضافة إلى النزعة الوجودية وتمثلها دراسات د. عبد الرحمن بدوي بخاصة. وقد عبرت هذه النزعة عن نفسها في مجالي البحث الفلسفي والإبداع الأدبي بأجناسه وتظهر النزعة العلمية في كتابات يعقوب صروف وإسماعيل مظهر وغيرهم، فتعلن الإيمان بمستقبل العلم وعلاقته بالتقدم الإنساني، وتبشّر بسيادة

الفكر العلمي. ويتصل بها نزعة زكي نجيب محمود الوضعية ـ المنطقية التي تعول على منطق العقل، وتدعو إلى تبني عقلانية عربية جديدة..

ويجد بعض الباحثين أنّ تصنيف د. جميل صليبا يتصف بعدم قدرته عل إدراك بعض التيارات وعدم تحديده المفهومات، إذ كيف يتم الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي أو النزعة العقلية، ويهمل التصنيف موقع الشميل الوصفي الذي تمتاز به كتابته الممهدة لمقالات بوخنر حول النشوء والارتقاء. ويبالغ في نظرته إلى العقاد كفيلسوف، على سبيل المثال.

يتناسى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الاشتراكية والوعي الفلسفي أو الممارسة الفلسفية التي انتشرت في أجواء الثقافة العربية المعاصرة بعد زمن البحث مثل الماركوزية والبنيوية وغيرها..



يقابل تلك النزعات الفلسفية المختلفة نزعات اتباعية تنتمي إلى الأصولية الدينية بهذا المعنى أو ذاك. وتعارض معطيات التجربة «الغربية» فكرياً وفلسفياً تتمثل في حركات دينية مثل الوهابية والمهدية والسنوسية، تزامنت مع نزعات أصولية يمثلها الأفغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وغيرهم.

ويمكن الإشارة إلى نزعة حاولت تأصيل الفلسفة الإسلامية تجلت عند مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٦) وتلميذه علي سامي النشار، واتضحت في العمق لدى حسن حنفي ومحمد عمارة وغيرهما فيما بعد..

هل يدل هذا التعدد والتنوع والخلاف والاختلاف على امتلاء الحضور الفلسفي العربي أم يدل على تناذره وغيابه وضياعه؟

وهل يتضمن إمكانيات النمو النظري والنقدي واحتمالاته التي قد تنشأ وتتآوى في فضاء فكري وفلسفي مشترك؟

وإلى أي مدى يمكن أن يدعوها إلى النمو والحوار؟

ولم يعلن غربة الوعي الفلسفي العربي وشقاءه بين مرحلة وأخرى أو وقائع أخرى؟

يتفاعل مع تلك النزعات الفلسفية المختلفة أيضاً ما يسمى بتيارات فكرية أو اتجاهات أيديولوجية في الحياة السياسية العربية بعامة، وفي الحياة الثقافية العربية بخاصة[٢٥].

وقد صنف بعض الباحثين تلك التيارات والاتجاهات إلى تيار ديني (تقليدي وسلفي) وتيار ليبرالي وتيار تقدمي، ورأى بعضهم فيها اتجاهات تشتمل على الاتجاه الليبرالي العلماني والراديكالي (الاشتراكي في بعض الأحيان) والاتجاه الإسلامي الإصلاحي والاتجاه الإسلامي الرجعي والاتجاه العروبي العلماني والقومي والاتجاه العروبي الإسلامي بينما يتكلم آخرون على تيارين فكريين رئيسيين: تيار الأصولية الإسلامية وتيار العصرية الليبرالية. الخ.

وربما نلمس في فضاء مشروع النهضة وامتداداته الفلسفية والفكرية والثقافية والسياسية حضور نزعتين رئيستين لهما تنوعهما الخاص بكل منهما: الأولى نزعة أصولية بوجوه مختلفة سلفية وسلفية مستنيرة وتراثية تقليدية

وتقليدية اتباعية وغيرها. والثانية نزعة تطورية بأقنعة معاصرة أو حديثة أو تنموية أو ثورية أو اشتراكية.. الخ.

وعلى أية حال فإن الخطاب النظري العربي يصرح بشقائه وغربته في علاقته مع ذاته ومع الآخر، سواء أتكلمنا على مدارس ونزعات وتيارات وميول، أم ميّزنا فيه نزعتين مختلفتين لكل منهما ظواهرهما وتظاهراتهما وتجلياتها.

ولكنه خطاب يجتهد في أن يجد ذاته، وأن يعيها أيضاً بمعنى ما!

إنه يتقبل أو يرفض، يستعيد تاريخه أو يطمسه، يستدعي تراثه أو يتنكر له، يظلم في علاقته مع ذاته ومع الآخر، ويظلم بدلاً من أن يستنير وينير. يبحث عن عصر أنواره لدى الغير بدلاً من أن يستكشف مكنوناته لدى الجماعة التي ينتمي إليها.

وقد يوفق بين روحيته التراثية وعوائد الفكرية الغربية وقد يندغم بإحداها أو يدمج بها، لا ليبعث اتجاهه التاريخي في التعدد والتنوع، ولا ليكتشف وحدته بين عناصره المختلفة.

إن إحياء الروحية العربية ـ الإسلامية لا يرتقي إلى بعثها من داخل إيقاع تنويري في مشروع النهضة العربية، على الرغم من سماته التنويرية في هذا الجانب أو ذاك، ولعله يفتقر في تقربه من ذاته ومن الآخر، أو في التعرف عليهما، إلى الابتكار والوعي النقدي الشامل.

هكذا تخفق التجربة الثقافية والفكرية العربية في «بعث» مشروعها الفلسفي العربي الذي انشغل قليلاً أو كثيراً بمفهومي «الوحدة» و«التوحيد»

و«الاستقلال» و«الذاتية». ولكن الحلم بالأمة وبيقظة الجماعة القومية واختيار لسانها العربي ومصيرها العربي لا يلبث أن يستعاد من داخل إشراقات فكر العروبة وفلسفة الانتماء والبحث عن الذاتية والهوية، وإن تكاثر الكلام على الشقاء الموضوعي العربي وانقساماته الثقافية وغير الثقافية.

يعاني الخطاب الفلسفي العربي الحديث بحثه عن ذاته ومحاولة تأصيلها أيضاً، كجزء من المشروع الثقافي العربي، سواء أحاول استلهام تاريخه الفلسفي العربي - الإسلامي وتبنّى بعض مكوناته التاريخية والفلسفية أم تبنّى بعض مكونات الخطاب الفلسفي الغربي عبر قراءته لنصوص تنتمي إلى عصر التنوير والنهضة، أو إلى مرحلة انفجار الحداثة وما بعد الحداثة.

يستعيد إذاً بعض الأصول العقلانية في التراث أو بعض الإشراقات الصوفية أو الميول الفلسفية المادية والاجتماعية في تاريخه الفلسفي ليتواصل مع زمنه التراثي ويتفاعل مع معطياته.

ويعرّب هذا الاتجاه الفلسفي الغربي أو ذاك فيترجمه ويتقرّب إليه ليندمج زمنه الثقافي المتأخر بزمن العالم المتقدم.

وعلى أية حال فإنه لم يستطع أن يكوّن مدرسته الفلسفية العربية داخل المؤسسة الثقافية والتربوية الرسمية وغير الرسمية، بل بقي يشكل نوعاً من الامتداد للعمل الفلسفي الغربي في اتصاله مع مدارس الفكر الغربي وفي تأريخه للفلسفة العربية الإسلامية، ولذلك كانت محاولة الإبداع الفلسفي ضيّقة إذا ما قورنت بمحاولة الإبداع في الأدب والفن، وافتقد العمل الفلسفي بعده

التنويري والتحريري، ما دام يقتبس أو ينتقي مكونات الآخر الفلسفية ليصوغ خطابه بوساطتها فتتجلى ظلال فلسفية مختلفة في مراحل تاريخية قريبة مثل ظلال الديكارتية والهيغيلية والوضعية المنطقية والذرائعية والوجودية والماركسية والبنيوية واللسانية والنصية وغيرها..

ولا توفّق الفعاليات الفلسفية الأكاديمية وغير الأكاديمية في تكوين خطابها المستقل ما دامت تختلط فيه المؤثّرات وتتوزع، وتتنازع.

ولم تستطع الميول الفلسفية الأصولية المنتمية إلى تراثها وتاريخها أن تبعث الخطاب الفلسفي العربي - الإسلامي، وتنمّي خطابها في مجابهة خطاب الآخر المختلف. وإن استجابت إلى مشروع إحياء تراث الأمة وبعثه وتوحيده عبر إحياء مكونات تراثية: فلسفية ولغوية وأدبية.

وبرزت أنموذجات وميول فلسفية عربية معاصرة وحديثة تحمل دهشتها بمعطيات الغرب ونزعته العلمية والإنسانية، سواء أبحثت عنها في بعض معطيات التجربة التراثية العربية الإسلامية أم التحقت بمشروعات الغرب الفلسفية المتكاثرة، واكتفت بتأسيس خطاب فلسفي تابع.

يستعرض د. زكي نجيب محمود ــ على سبيل المثال ــ تطور الفلسفة الوضعية وأدوارها كرد على الفلسفة التقليدية والنزعات الميتافيزيقية في الفكر الغربي في كتابه (نحو فلسفة علمية) ويدعو إلى أن تشبه الفلسفة العلم، فمهمة الفيلسوف تقتصر على التحليل المنطقي للتراكيب الفلسفية والعلمية ودلالة الألفاظ تردّ إلى المعطيات الحسية التي اصطلح عليها بها.. الخ.

ويعلن أنه من أشياع الوضعية المنطقية ودعاتها (لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً[٢٦] يتكلم لغير سامع، ويكتب لغير قارىء، لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى.. الخ، ص/٢٤٨/ فلسفة وفن) ويرى أن الفلسفة الوضعية هي الفلسفة المطلوبة التي تقدم الحل للمعرفة العلمية في صورتها الحاضرة، وتستجيب لمنجزات العلم في سياق تاريخ الفلسفة.

وفي كتابه الذي يحمل عنواناً يفصح عن موقفه من تجربة الغرب الحضارية بعامة هو (شروق من الغرب) يؤكد أن الإجابة الممكنة والواضحة والوحيدة على مشكلاتنا هي أن (نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا.. الخ ص/٢٢٣/.

ولكنه لا يلبث في مرحلة أخيرة من تجربته الفكرية أن يتراجع عن خطابه التابع الذي شغف بتراث الغرب ليؤكد ضرورة قراءة التراث العربي ـــ الإسلامي ووعيه والانطلاق منه.

في كتابه (تجديد الفكر العربي) يصرح أنه استيقظ (بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس بالحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه ص٥، ص٦).

تفترض هذه التجربة الفلسفية أن الموضوع الرئيس في خطاب الفكر العربي المعاصر والحديث ما يزال هو خطاب تأصيل الذات والعودة إليها والبحث عن هويتها ومقاربتها، فبعد أن بشرت بقيم الفكر الوضعي والالتحاق بالغرب سلوكاً وفكراً عادت إلى اكتناه تراثها الشاسع تدعو إلى قراءته ووعيه.

بينما يقدم د. عبد الرحمن بدوي في أنموذجه الفلسفي الوجودي خطاباً مختلفاً تتجلى فيه منذ البداية نزعة العودة إلى التجربة الصوفية الإسلامية لتستعينها في تجربتنا الحاضرة فتشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدّر لها الظهور في الحضارة المحتضرة.. وهي (المذهب الوجودي الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة.. الخ. ص٨). على حد تعبيره[٢٧].

ويحلل خصائص النزعة الإنسانية في الحضارة العربية مرتبطة بخصائصها في النهضة الأوربية التي نظرت إلى الإنسان كمعيار في التقويم وإلى العقل كمركز للكون وكوعي كامل للذات الإنسانية في مواجهة الموضوعات الخارجية ومعارضة الألوهية بالطبيعة وتمجيد الطبيعة.. إلخ ص١٩، ص٣٢.

ويرى أن المدنيّة الإسلامية طور من أطوار الحضارة العربية بالمعنى اللغوي تحتل فيها فكرة الإنسان الكامل (الأول) مكان الصدارة. فالإنسان مركز الوجود عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي وهو صورة عن الله، احتل مكان كل القوى الطبيعية والممكنة الإلهية والطبيعية. وفي المدنيّة الإسلامية مجّد العقل (من عرف نفسه فقد عرف ربه) و(أول ما خلق الله العقل) ويلاحظ تمجيد الطبيعة عند الفلاسفة الطبيعيين والصوفية كالرازي والسهروردي في رسالة أصوات أجنحة جبريل وعند جابر بن حيان تبرز النزعة الإنسانية التي تؤمن بتقدم العلوم وتقدم الإنسانية المطرد.. الخ ص٥٨، ص٦١.

وتتمثل هذه النزعة في أوساط كاملة، فمؤلفات جابر بن حيان هي عمل جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية وآراء ابن عربي راجت في مدارس

لصوفية، ونزعة ابن الراوندي التنويرية انتشرت وأثرت في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري.. الخ.

أما التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية فكان في الميراث الشرقي والهندي والبابلي والكلداني وليس التراث اليوناني الخالص.. الخ.

وتلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية.. ص٦٥، ص٦٧.

ويستخلص أهمية تقدير المذاهب الصوفية وإضفاء التأثير الوجودي عليها، لتتبدى بكل ثرائها وقيمها، وجعلها نقطة البدء في المذهب الوجودي (الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا في الحياة والوجود.. أي أن نجعل للمذهب الوجودي أصولاً في تاريخنا الروحي. الخ ص٩٩، ص١٠١.

ينطلق د. بدوي من فرضية رئيسة ترى أن (بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية صلات عميقة في المبدأ أو المنهج والغاية.. ص٧٣).

ففكرة الإنسان الكامل تناظر في الوجودية فكرة (الأوحد) عند هيدجر ص٧٥ وهي تجمع الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية. والفكرة الرئيسة التي تقوم عليها الوجودية: (الوجود أسبق من الماهية) يُعبَّر عنها في الأوساط الإشراقية التي عنيت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلي للصورة في معارضتها النزعة المشائية.. الخ.

يستغرق د. بدوي مثل هيدجر في مفهوم الزمان وصلته بالوجود الآني من جهة وبالعدم من جهة أخرى. فالعدم في وجودية هيدجر نقطة انطلاق كل

تفكير ميتافيزيقي، يبعث «القلق» أو «الجزع» الذي يقارنه د. بدوي بمفهوم القلق عند الصوفية المسلمين.

ويسعى إلى تأصيل زمانه الوجودي ومحاولة «توفيق» فلسفته الوجودية والتعريف بشطحات الصوفية وشخصيات الإسلام القلقة وتاريخ الإلحاد مستفيداً من الجهد الاستشراقي.

فهل استطاع تكوين فلسفته الوجودية العربية أو العربية الوجودية، ما دام يجب أن يظل كيركيجورد وهيدغر ويسبرز وبقيّة الوجوديين الأوربيين أهمّ المصادر الأصليّة التي يصدر عنها فكره الوجودي؟ ص١٠٦، ص١٠٧.

ألا يشي خطابه الفلسفي بموقف تابع إلى هذا الحد أو ذاك ما دام يجتهد في «التوفيق» بدلاً من «التأصيل»؟

ويشحن رينه حبشي وجوديته «الشخصانية» بالحرية والروحانية وقيمها السماوية كجزء من مقومات التراث الفكري العربي أيضاً، وكجزء من ثقافة متوسطية شاملة تتشابه معها إلى حد ما تلك الشخصانية الإسلامية التي بشر بها محمد عزيز الحبابي..

وعبر مراجعة تحاول أن تكون نقدية وعلمية وجدلية يعمد جزء من الخطاب الفلسفي العربي إلى قراءةٍ جدلية مادية وتاريخية توظف بعض المفهومات الماركسية في قراءة التراث، فتتبنى منهجاً معيناً من المناهج الجاهزة التي أنجزها الغرب، وتكيّف التراث العربي ــ الإسلامي في قراءتها تبعاً لهذا المنهج. هكذا تبحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية ــ الإسلامية

والحركات «التقدمية» في التاريخ العربي - الإسلامي، تستعين بأداة التحليل الاقتصادي والتفسير الطبقي والاجتماعي لتبني الفلسفة والتاريخ طبقاً لرؤية تستعيرها من الآخر(٢٨).

بينما يرى بعض الباحثين أن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، (إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح.. نقد العقل العربي) ص١٩.

هكذا يقترح د. محمد عابد الجابري مشروعه النقدي في (نقد العقل العربي) تكويناً وبنية (٣٠).

ولكنه يوظف مفهومات تنتمي إلى فلسفات ومنهجيات وقراءات مختلفا ومتباينة تستفيد من فرويد وألتوسر وفوكو وغيرهم..

ويميز بين ثلاثة نظم معرفية يؤسس كلٌ منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك.. وهذه النظم المعرفية هي البيان والعرفان والبرهان.. الخ(٣١).

ويستنتج أنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشّنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة... ص٥٥٢.

ويرى مطاع صفدي أن الجابري لا يتعامل قاصداً أو ساهياً مع كليّة التراث ص٢٦٠ وأنه لو تحرر قليلاً من المنهج البنيوي لديه من سكونيته لاستطاع أن يرى في معيارية العقل العربي خلال هذه المرحلة من نشأة المشروع الثقافي خاصية إيجابية ومتطابقة مع حيوية الموقف الحضاري.. الخ ص٢٦٠.

ولكنه يتساءل عن السبب الذي جعل النهضة العربية الجديدة تعجز عن توليد ثورة «رشدية» عربية أو عن تحقيق عصر تنوير عربي لم يعرفه جل العرب حتى وهم يلجون عصر الثورات السياسية اللاهبة ص٢٦، وإن رأى مسألة التكامل بين الثورة والنهضة.

ويناقش نوعي الإعاقة الذاتية الداخلية والموضوعية الخارجية التي يواجهها النمو النهضوي لدى العرب بوساطة مفهومات متباينة يستعيرها من هيغل ونيتشة وبرغسن وهوسرل وكيركيغارد وهيدغر وسارتر بالإضافة إلى شتراوس وفوكو ولاكان وبارت والإبستمولوجيا المعاصرة بعامة.

تتكاثر الميول النظرية والنقدية التي تعبر عن غياب خطاب فلسفي عربي مستقل وتختلف وتتنوع تبعاً للعلاقة مع خطاب الآخر الفلسفي على الرغم من العمل الفلسفي العربي الجديد الذي يجتهد في التساؤل عن هويته وتأصيل ذاته(٣٢).

يرى د. ماجد فخري على سبيل المثال ـ أن مستقبل الدراسات الفلسفية في العالم العربي مرهون إلى حدٍ بعيد بقيام (نهضة فلسفية أصيلة بيننا، أي بقيام لفيف من المفكرين الذين يرون في التفكير الفلسفي المنفتح خير سبيل إلى الوقوف على حقيقتنا وعلى حقيقة ما يحيق بنا من موجودات ص٢٤١.

وبمقدار ما ينمو هذا الوعي الفلسفي ويشتد يتاح لجذور النشاط الفلسفي بأشكاله أن تمتد إلى أنحاء الحياة العامة عندنا، ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

ويدعو د. ناصيف نصار إلى طريق الاستقلال الفلسفي(٣٣) ويحلل بعض مظاهره وظواهره في فلسفات البعث القومي والتوحيد القومي.



هكذا يضمر الخطاب الفلسفي العربي المعاصر والحديث بمكوناته المختلفة والمتنوعة والمنقسمة أدلة إيجابية على حيويته وتفاعله مع الآخر والعالم. ويعلن بحثه عن طريقه المستقل ووعيه بذاتيته..

ويشكل تساؤله عن هويته موضوعاً رئيساً للبحث عن مستقبله الذاتي والمستقل.

ولكن ألا يستدعي ارتقاء هذا الخطاب ونموه ارتقاء الوعي الذاتي أو نموه بعامة، بالقدر الذي يتطلب فيه تقدم الجماعة القومية وتكوين مجتمعها المدني؟

الهوامش والمراجع

١ ـ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩، ص١٠٥ ـ ص١١١، ص١١٥ ـ ص١٢٣.

٢ ـ أفاد الكاتب من بعض الكتب والدراسات والبحوث في صفحات المقالة المختلفة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ويذكر منها:

- د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣.
- د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤.
- عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣.
- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار العلم للجميع، بلا تاريخ.
- إبراهيم مدور، في الفلسفة الإسلامية، جزءان، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.
- د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤.
- موريس لومبار، تعريب ياسين الحافظ، الإسلام في عظمته الأولى، دار الطليعة ١٩٧٧.
- د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر ١٩٥٩.
- د. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.
- د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠.
- د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر ١٩٧١.
- د. محمد ناصر، الفكر التربوي العربي الإسلامي (مختارات)، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧.
- وغيرها، وغيرها..

٣ ـ مكسيم رودنسون، ت. د: خليل أحمد خليل، العرب، دار الحقيقة، بيروت ص٢٨ـ ٣٠.

٤ ـ يمكن أن تعرف هذه المرحلة تاريخياً في أكثر من مرجع بالإضافة إلى كتب مدرسية معروفة ونذكر منها: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية: كلود كاهن ـ تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان ـ محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: محمد الخضري وغيرها..

٥ ـ يقول د. سليمان دنيا في كتابه (الحقيقة في نظر الغزالي) دار المعارف بمصر ١٩٧١ ص١٥: (أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية والمجالس الجدلية في الشرق. والفاطميون مثل ذلك في الغرب ـ هؤلاء يسعون في إثبات تعاليم الشيعة وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة، وكلاهما في خوف من أهل السنة والتعطيل).

٦ ـ د. علي فريد دحروج، مجلة الفكر العربي، الفلسفة الإسلامية في الأندلس والعوامل المؤثرة فيها (مقالة، خلاصة رسالة دكتوراه) ص١٩٩.

٧ ـ د. عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٢.

٨ ـ د. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، بيروت ١٩٩٠، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٣٦٢.

٩ ـ يمكن أن تذكر أمثلة هنا مثل كتاب د. حسين مروة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) ومحاولة أحمد عباس صالح في دراسته (اليمين واليسار في الإسلام وجهود محمد عمارة في قراءة التراث، وجهود طيب تيزيني في (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) و(من التراث إلى الثورة) وغيرها..

١٠ـ عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص٧٣ ـ ص٩٥.

١١ـ محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي ١٩٩٠ ـ ص١٥٩.

١٢ـ د. توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٠٧ ـ ص١٢٣.

١٣ـ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص٨٨ـ٨٩.

١٤ـ أدونيس (علي أحمد سعيد) الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت ط٣، ١٩٨٠ ص٩١.

١٥- د. محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٨٦ ص٩٢.

١٦- مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص٨٥-٨٦.

١٧- د. خليل أحمد خليل، مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص١٨٦ وما بعد. وقد كتب الكثير عن ابن رشد.

١٨- الدراسات التي تناولت ابن خلدون عربية وغربية عديدة ومتنوعة. وبالنسبة لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي (المتوفى سنة ٨٤٥هـ) يمكن أن يراجع (فصل في إيراد ما حل بمصر من الغلوات وحكايات يسيرة من أبناء تلك السنوات) في كتيب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) أو (تاريخ المجاعات في مصر)، دار ابن الوليد حمص، بلا تاريخ.

١٩- أدونيس، مرجع سابق، ص٨٥-٨٨.

٢٠- د. محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٠.

٢١- د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ج٢، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٦، ص٤٨٧.

٢٢- حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، ص١٣١-١٣٦.

٢٣- د. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٧. ص٢٢٣-٢٤٣.

٢٤- د. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، ط٢ بيروت ١٩٧٩ ص١٨.

٢٥- مؤلف جماعي، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥.

د. أحمد محمود صبحي، اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، ص١٠١.

د. كمال عبد اللطيف، طبيعة الحضور الفلسفي العربي في الفكر العربي المعاصر، ص٢٠٣.

٢٦ـ ينظر على سبيل المثال:
د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٤ ص٣٩٧ـ٤٤٠.
د. منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.
د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الأدب، بيروت ١٩٨٣. ص٢٦ـ٢٨.
٢٧ـ زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية ١٩٨٥، المنطق الوضعي، الأنجلو المصرية ١٩٥١، خرافة الميتافيزيقا النهضة المصرية ١٩٥٣ ـ شروق من الغرب ـ القاهرة ١٩٥١ تجديد الفكر العربي، دار الشروق ١٩٧١.. الخ.
٢٨ـ د. عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٩٤٧، الزمان الوجودي ـ القاهرة ١٩٤٥.
٢٩ـ يراجع على سبيل المثال:
د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق ١٩٧١.
من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون ١٩٧١.
د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مجلدان، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨-١٩٧٩.
٣٠ـ د. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر بيروت، ط٢ ١٩٨٥.
٣١ـ د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة. بيروت ١٩٨٤، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦.
٣٢ـ مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦.
٣٣ـ د. ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر ط٢ بيروت ١٩٧٧.
٣٤ـ د. ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة بيروت ١٩٧٥.

مشروع وعي، مشروع نهضة، مشروع نقد

مشروع وعي

يتداخل مشروع الوعي العربي مع البحث عن الهويّة. وتنبع قوّة عناصره من مشروع تكوين الأمة. ولكنه كان يتقدّم أو يتأخر تبعاً لعلاقته بالمشروع السياسي أو بالأحداث السياسية التي يتّصل بها ويتواصل معها. وهنا يكمن عجزه أيضاً إذ تماهى على شكل طقوس سياسية ليعبر عن الشكل الثقافي المباشر لعلاقات الجماعة القومية، أو توقف بين انهيار سياسي وآخر ليعكس توقف المشروع السياسي أو استلابه أمام اكتشاف الهوية وتكوينها.

في محاولة «النهضة» احتفل هذا المشروع بذاكرته التراثية وبلغتها المقدسة بقدر ما حول أن «يعقلن» روح التاريخ العربي وتاريخ «الروح» العربية. وأعلن خطابه حول أزلية الروح التاريخية وقدسية اللغة، دون أن يكتشف اللغة كحقيقة مادية والروح التاريخية كمعنى ينبع من الحقيقة المباشرة، يعكس بذلك الوضع السحري لبنى فقيرة ومتكسرة لم «تحدَّث» من الداخل بعد، إذ ما تزال كتلتها الاجتماعية تتعثر في تعاملها مع العالم والأشياء والأفكار، وما زالت النخب بشروطها المادية والاجتماعية تنوب عنها في اختيار مشروعها الثقافي في خطاب يلمس قشرتها الخارجية لا بنيتها الداخلية، وإن قدمت هذه النخب ميولاً واتجاهات وأفكاراً تنحو باتجاه اكتشاف «نظام» ما للهوية. وهذا عكس بدوره ارتباك ذلك الخطاب وتشوشه بين النزعات الذاتية والنزعات الموضوعية، حيث اختلط نداء العروبة مع نداء الإسلام والميل العروبي مع الميل الإسلامي والخطاب الثقافي مع الخطاب السياسي، بذريعة إعادة رؤية التاريخ أو الاحتفاء بالذاكرة التاريخية أو قراءة نصوصها.

يستمر بسبب ذلك تقديس الأفكار بنصوصها القديمة، وإنابتها عن الوقائع داخل النصوص الجديدة، فتتكاثر المحرمات، ويتأخر وعي «الصراع» فيمتنع وعي التاريخ أو الدين أو الطبقة، لأن ذلك يعني الاكتشاف الواقعي لتاريخ الهوية الواقعي، وينتقل بمشروع الوعي من مرحلة تغلب فيها رؤية مفترضة لـ«وحدة» عناصر متنوّعة ومتباينة ومتداخلة أيضاً، إلى رؤيةٍ تفترض إعادة تكوين هذه العناصر، بحسب الوقائع التي تتفاعل معها الجماعة القومية وتنفعل بها.

إنه الوعي الذي يبحث عن ذاته داخل النص القديم عندما يفترض أنه يصنع نصه الجديد!

وارتبط ذلك في مرحلة تالية بالتساؤل عن «أثر» تأخر التشكيلة الاجتماعية وتبعيتها في «أزمة» مشروع الوعي العربي، وعن دوره في تقصي القيم والرموز التاريخية والمبالغة فيها من قبل مضطهدٍ استبدل هذه القيم والرموز بوعي الجدلية الاجتماعية والتاريخية، وبخاصة عندما يعزو التكسر المجتمعي إلى أدوات وعوامل من خارج، ويرى في قداسة الموروث التاريخي واللغوي بديلاً لدراسة فقر حواره مع الذات والآخر.

استبدلت النخبة العربية في أثناء ذلك الحلم بالحقيقة الواقعية، وقدمت المثال والرمز على الممكن التاريخي للقوى والعلاقات. وهذا ما حول رؤاها الأيديولوجية الخاصة بمشروع الهوية إلى يوتوبيا يتداولها الخطاب السياسي فيما بعد داخل السوق الإيديولوجية، دون أن يربطها بمشروع تاريخي يندغم بالكتلة الاجتماعية ومعها.

لا يعني هذا أن مشروع الوعي احتفظ برؤية واحدة في أثناء «تطور» القوى والطبقات والعلاقات، بل كانت هذه الرؤية ترتبط باللحظة السياسية. وكانت اللحظة السياسية تقدم نصها الخاص بها، أو تسوغه، أو تفتعله. وكانت الرؤية «التوحيدية» احتجاجاً على انحطاط الثقافة السائدة: السلفية منها أو الشعبية أو المحلية، دون أن تبحث في نوازعها الخاصة بها، أو تتوجّه لدراسة القاع الثقافي الشعبي. وإذ تطرح تجاوزها لا تقدم، البديل الثقافي، بل تطرح رموزاً وشعارات، لا تلبث أن تضيق بها الرؤية وعبرها، وتحتل الإيديولوجيا مكاناً رئيساً فيها، فلا تدفع لتأسيس ثقافة عقلانية دنيوية وعلمانية، ترتبط بالقاع الثقافي الشعبي وترتقي معه وبه. وقد استعارت أكثر من «منهج» لتسوغ الرموز التراثية أو لتبرهن على عناصر الوحدة الثقافية أو الروحية أو المجتمعية، بدلاً من أن تمارس نقداً جذرياً للأيديولوجيات السلفية أو تعاني بديلاً للتكسر التاريخي في «النظام» الثقافي، أو لعدم التكافؤ في السمات الثقافية لدى هذا النظام أو ذاك.

إنها لم تكتشف الحاجة إلى «التوحيد» الثقافي، ما دامت الوحدة الروحية تتجاوز التجزؤ الموضوعي. لذلك تكثر الأحاديث على وحدة قومية أو أولوية العروبة والوعي القومي بدلاً من أن تدفع إلى اكتشاف نظام معرفي عربي أو مجابهة مشروع فلسفي عربي، يتجاوز الأيديولوجيات العربية السائدة إلى موقف نقدي مشترك يحتفي بالعقل الجماعي خارج نسيج النص القديم، ودون أن يعزل الوقائع أو العباد أو يحتفل بالأسرار «الجديدة».

❖

عندما يرى مشروع الوعي إلى أولوية «الممارسة» القومية فيما بعد، وينتقل من رموز «التوحيد» إلى الضرورة الواقعية والتاريخية للتوحيد، يتراجع الرمز أمام الواقع والنص القديم أمام الحقيقة الواقعية. ولكن هذا التراجع، الذي هو نتاج انهيارات مادية واجتماعية، يتضمن تراجعاً في الحلم القومي ذاته، أي في الهوية ذاتها، بحيث لا يستعيد التساؤل عن إمكانية «القطع» مع الاستلاب القومي، بقدر ما يبحث عن الأجوبة التي تفترض استمراره. ويبدأ الاستلاب القومي مع الذات وأمامها كـ«ذات» اعتبرت هويتها معطى تاريخياً مطلقاً ونهائياً، بحيث أوقفت حوارها الذاتي الداخلي بذريعة التضاد مع الآخر. ويبدأ الاستلاب الثقافي - كجزء من الاستلاب القومي - من داخل الحدث السياسي ذاته، لأن أيَّ تعديل لأفكار من الداخل ارتهن بالحدث السياسي، مما يساعد على اختلاط الأفكار والأوهام القديمة بالجديدة، يتكامل ذلك الاستلاب أيضاً مع قوى مرئية تتعين في قوى الإنتاج وعلاقاته وبناه المجتمعية بعامة، تتحول إلى قوى غير مرئية بل سحرية وغامضة، عندما ترتبط بمفهومات «مطلقة» عن الإنسان العربي وعقله وروحه، فيغدو البحث عن أيديولوجيا بديلاً للبحث عن الهوية واختيار المنهج بديلاً لاكتشاف حركة الفكر الداخلية عندما ينشغل بالواقع أو بالظواهر المادية. ويظل البحث مؤقتاً وطارئاً لأنه «تعلق» بحدث سياسي هنا أو بانهيار سياسي هناك، فلا تحل مسألة الأيديولوجيا مسألة الهوية، ولا تقدم الدعوة إلى «منهج» أو أولويتها منهجاً، ولا يغني مفهوم الطبقة مفهوم الأمة.

ويتداخل البحث عن أيديولوجيا مع لحظة التراجع الموضوعية للمشروع القومي بعامة في هذا المكان العربي أو ذاك، وبدلاً من تنامي موقف نقدي مشترك من «مشكلة» الهوية يندب الوعي السائد «الذات العربية» أو الحدث السياسي، ويبحث عن مصدر آخر للحوار مع الذات خارج النص القديم الذي ورثته الذات دون أن ينفصل عنه.

إن وعي لحظة «التوحيد» لا يتم بتجاهل الاستلاب أو بندبه، وإعادة الاعتبار للروح التاريخية لا يتعارض مع إعادة الاعتبار للحقيقة الواقعية التي تتصل بحقيقة التكون الاجتماعي للروح التاريخية. وهذا بدوره لا يفترض استعادة ميتافيزيقا الأمة كروح أو كنص، وإنما استعادة حقيقة الأمة كواقع، أي استعادة وتكوين المشروع القومي الثقافي كحقيقة تاريخية وواقعية معاً دون أن «تتناسخ» عبر النص «القديم» أو تتقمص ذاتاً «أخرى» لم تتمثله داخل جدلية اجتماعية وتاريخية معاً.

اتجهت أيديولوجيا «الانبعاث» نحو إحياء «الموضوع العربي» محاولةً تجاوز الانحطاط العربي، وكان انشغالها بالموضوع العربي يتلبسه البحث عن الهوية واكتشافها. وقد عزلت ماله علاقة بالتكسر التاريخي والمجتمعي والروحي، لتبشر بوحدة الروح واللغة والأرض والقوم. ولكن الموضوع السياسي لا يلبث أن يحذف الموضوع العربي وبخاصة بعد أن تخفق القوى والحركات السائدة في تكوين ممارسة قومية أو موقف قومي، فيتراجع الينبوع القومي والاجتماعي للموضوع العربي، أي موضوع الأمّة أو الشعب أو المجتمع، وتفرز مفكرة الأحداث الحقيقية والزائفة فكراً مؤقتاً وأدباً متغرباً وفناً

طارئاً. وتتراجع بذلك إمكانية مشروع فلسفي عربي يؤسس للمشروع القومي بعامة وللمشروع الثقافي بخاصة. ويغدو الموضوع المؤقت والمتغرب موضوعاً كلياً وشاملاً للحظة سياسية تنقطع عن تاريخها الواقعي. ويبعثر عالم مؤقت ومتغرب وطارىء سيرورةً تنحو باتجاه عالم موحد من الداخل، على الرغم من تكسر عناصره. وقد لا يكون الحدث السياسي بحد ذاته موضوعاً طارئاً، لأنه ينتج عن / ويتصل بسيرورة اجتماعية. ولكن التعامل «الذاتي» مع الأحداث السياسية يقطعها عن سيرورتها هذه، ويعلنها كأحداث طارئة أو مؤقتة، بحيث يتأخر مشروع الوعي عن الوقائع أو الأحداث أو العلاقات، ويلهث خلفها أكثر مما يتلمسها، ويندب موضوعه السياسي أكثر مما يحلله، وكأن ثمة تناقضاً بين الموضوع السياسي والموضوع العربي عندما ينجزه وعي يتأخر عن الوقائع والأحلام معا.

تراجع التعامل مع الموضوع العربي إلى موضوع سياسي، فتقدم الخطاب السياسي الرسمي على مشروع اكتشاف الهوية وتكوينها. وحاول «نبذ» الصراع أو عزله أو تأجيله بذريعة توحيد «القوى» أو امتصاصها أو تجاوز تخلف ما أو مجابهة عدو ما.

ويشكل الخطاب السياسي القاع المشترك للمؤسسة الثقافية القديمة والجديدة، فينمي ذاكرة مؤقتة تعبر عن حاجات نظام ما أو سلطةٍ ما في هذه المرحلة أ تلك. ويعالج مواقف طارئة أو مؤقتة تلبي حاجات لعزل/أو امتصاص القوة أو الفئة الاجتماعية، دون أن «يعاني» حاجات الكتلة الاجتماعية أو الأمة، أي دون أن يبحث عن شموله العربي.

ويصغر الموضوع العربي، أي موضوع الأمـة، إلى موضـوع سياسـي تـابع لنزوات الخطاب السياسي، تتناوله تمرينات فكرية أو أدبية تعزز الاستلاب أمام لذات وأمام الآخر. ويدفع ذلك بدوره إلى التساؤل عن التناقض بين الموضوع العربي كهوية وكموضوع سياسي، كما عكسته النخب العربية.

لماذا لم تتجه الممارسة القومية نحو «تصميم» وعـي عربـي، مـع أن «البذور» الأولى تجلت في محاولة النهضة عبر تظاهرات، لم تقتصـر علـى استعادة الذاكرة التراثية أو إنتاج ظاهرة العروبة أو التوفيق بينهما؟

وهل كان تأخر هذه الممارسة لتدخل أيديولوجي يبحث عن نصوصه المقدسة الجديدة، أم أن مفهوم الأيديولوجيا «المفتوحـة» ـ إن جاز مثل هذا التعبير ـ ساهم في تراجع الوعي وتأخره بقدر ما ساهم مفهوم الأيديولوجيا المغلقة السلفية والحديثة؟

وهل البحث عن أيديولوجيا نتيجة يقظة قومية؟

إن مشروع الهوية لا يخص النخبة العربية وحدها، كما لا يخص هذا النظام أو هذه الفئة أو تلك المؤسسة، لأنه يتصل باجتماع الأمة وبإجماعها أيضاً، ويلبي سيرورتها القومية.

تطرح محاولة «النهضة» أزمة مشروع الوعي كمشروع نخبوي، يعكس حلم النخبة القومية، لا حياة الكتلة الاجتماعية، ويتجه نحو القاع السلفي، على الرغم من صور الاغتراب ومفرداته ورموزه التي قد تصادف هنا وهناك، مما يساعد على انقطاعه بين مرحلة وأخرى، أو يؤدي إلى إخفاقه. وقد يُردّ

ذلك إلى ظاهرة اقتصادية كضعف الإنتاجية أو الرساميل أو بدائية الأداة الحرفية، أو يعلل بظاهرة التوسع/أو الهيمنة الإمبريالية، أو بظاهرة طبقية كـ«تسلط» البورجوازيات المتخلفة. ولكن التفسير الاقتصادي أو الطبقي لا يعلل «انحلال» مشروع الوعي وانقطاعه وربما انحطاطه فيما بعد. كما أن «التخلف» الاقتصادي والتقني ليس عاملاً كافياً في تأخر الإيديولوجيات العربية المعاصرة: السلفية أو القومية أو الماركسية. والانحطاط في السياسة والاقتصاد والطبقات لا يعني عجز طبقة فحسب، كما لا يكفي عامل خارجي كالهيمنة أو التبعية لاستمرار الانحطاط من خارج المجتمع.

ولذا تستعاد الأسئلة ذاتها بين مشروع وآخر، وتستعاد رؤية النصوص القديمة والنصوص الجديدة والتراث والاستلاب والشرق والغرب.

كيف واجه «الشرق» العربي الإسلامي «الصدمة» التاريخية بقاعه السلفي؟ وكيف تصالح معها؟ وهل الشرق هنا هو الذاكرة السحرية أم الكتلة الاجتماعية «الراكدة» داخل تاريخها الواقعي؟ وهل الغرب هو غرب العقل والإبداع والحضارة أم هو الغرب الاستعماري يتوجّه نحو اكتشاف الشرق ونهبه؟

وهل وفقت الإيديولوجيا في استدعاء الموضوع العربي أم قدمت أجوبة تغلق إمكانية الحوار مع الذات عبر نظم هشة، لا تتداخل مع الحاجات المادية والروحية للكتلة الاجتماعية؟

وكيف ستلتقي الإيديولوجيا نصوصها «الجديدة» ما دامت لم تخرج من نصوصها القديمة؟

قد يقال: إن الكتلة الاجتماعية لا بد أن تكون في البداية خارج مشروع الوعي، أتدخلت الأيديولوجيا في «تصميم» ذاكرتها أم لم تتدخل، لأن هذا المشروع لا بد أن يكون في بدايته مشروعاً نخبوياً. ولكن ذلك لا يعني أن ينفصل عن إهاب الكتلة الاجتماعية، أو أن تنفصل الثقافة عن السياسة، أو أن «طبقة» ما سائدة لن تنتج ثقافتها وفنها، غير أن الاختيار السياسي والأيديولوجي لا يفضي ببساطة إلى اختيار الوعي بالهوية في «أنموذجات» غير تاريخية يتراجع فيها الصراع بين القديم والجديد بحسب «آلية» التراث الاجتماعي وآلية «النظم» المتأخرة السائدة، وترتدي المؤسسة القديمة فيها لباس المؤسسة الجديدة، أو تبشر بتقاليدها واتجاهاتها.

قد لا يكون الاختيار السياسي وحده عاملاً في توحيد الوعي داخل المؤسسة القديمة أو الجديدة ما دام يعكس تأخر البنى والعلاقات والقوى. والنخبة العربية لم تصنع حوارها الذاتي، وإن اشتركت في قاعها الثقافي العربي، وقد عكست بمعنى ما تطوراً مادياً اجتماعياً غير متكافىء وغير متساو في هذا المكان العربي أو ذاك.

أيتصل بمشروع الوعي هنا وعي «الطبقة» التي لم تتحول إلى «قائدة» الأمة بعد، أم «وعي» مؤسسة الاستهلاك الثقافي، أم وعي نخبة تكونت / وتتكون داخل تقاليد المجتمع القديم مهما كان نوع النص الذي تنشغل به أو تتعامل معه؟

ولماذا لم تدفع «التدابير» المباشرة أو غير المباشرة في مجابهة الرأسمال الأجنبي نحو بناء الاقتصاد القومي ويقظة الكتلة الاجتماعية واستعادة / وتكوين الهوية، بعد حركات الاستقلال الوطني والتحرر الوطني؟

وكيف حاولت النخبة العربية صياغة موقفها من «فكرها» القومي ووحدتها القومية وتقدمها الاجتماعي.. الخ؟



في مرحلة تاريخية تتحول فيها الأمكنة العربية إلى «مستعمرات»، تنبعث نزعة «الجامعة الشرقية» أو «الجامعة الإسلامية». ولكن هذه النزعة تضع الروحي مقابل المادي والدين مقابل الدنيا وتختار بينهما، مع أنها تجد الدنيا هي الدين ذاته عندما يرتبط بحاجات السلطة أو التسلط، والدنيا هي دين السلطة، بقدر ما يكون الدين هو دنيا الكتلة الاجتماعية. وتقدم بذلك إحياء لقاع التراث العربي ـ الإسلامي ونصوصاً جديدة ـ قديمة في الاجتهاد والتفسير، دون أن تبدع نظامها الفكري في مجابهة الغرب، ويتجاور التعامل مع الآلة وبها مع عقل «سلفي» يكتشف امتيازه الخاص ليس بإسلامه فحسب، بل بدياناته السماوية: إنه لم يتخل عن الروح والإله والأخلاق، بينما ينكر الغرب الروح والسماء والإله.

يستورد «الشرق» كل شيء، ولكنه يصدر «الروح» التي لا يلبث أن يستوردها كشيء من الأشياء مع بدايات «الغزو الثقافي». وتجد الإيديولوجيا القومية فيما بعد، كالأيديولوجيا السلفية، امتيازها في إيمانها بالروح كبديل لإلحاد الإيديولوجيات الغربية.

الماضي هنا هو ذاكرة المستقبل يحتلها النص الخاص بالسيرورة القديمة ـ الجديدة والتضاد بين الغرب والشرق: تضاد بين الإيمان والإلحاد، بين العطالة والفعل، بين الماضي والمستقبل، وبين نص جاهز ومطلق ونص مفاجىء

وعدائي. والأيديولوجية السلفية والأيديولوجية القومية تبتدئان حوارهما مع الماضي أو التراث أو الذاكرة فيتطابق إحياء الدين في الأيديولوجية السلفية مع إحياء التاريخ في الأيديولوجية القومية، واستعادة التراث الديني تجد بديلها في «عقيدة» العروبة، من جهة يقف السلف الصالح وورثته الشرعيون، وفي جهة تقف رموز العقيدة الجديدة ومثلها التاريخية، ففي أي منهما تعود «روح» الأجداد، لتمثل حركة الأمة والتاريخ؟ وأيّ النصوص بشرت وتبشر بها؟

يرى الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) خطر السيادة الأجنبية الغربية، ويدعو إلى إحياء الإسلام على أساس عقلي، فالقرآن الكريم والعلم لا يناقض أحدهما الآخر. ويدعو أيضاً إلى توحيد البلاد الإسلامية. وإذا كان السلطان عبد الحميد (١٨٤٢-١٩١٨) قد أعطى شعار الجامعة الإسلامية مضموناً طائفياً، فإن الأفغاني يبصر دور العامل القومي ودور الأمة العربية في نهضة الإسلام والمسلمين بصرف النظر عن الارتباط الديني أو المذهبي لأن الأمّة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب، ويربط انحطاط المسلمين وتخلفهم بتناسي أو نسيان حكمة الإسلام الحق.

أما الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢) فتوجه نقده للإسلام الرسمي وللنظام السياسي في الإمبراطورية العثمانية، ويجد أن العرب وحدهم هم القادرون على الارتقاء بالعالم الإسلامي، ويلح على سيادة الشعب وحكمه كبديل للاستبداد الفردي، وتصوّر ذلك في سياق الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاء الجنسي دون المذهبي والارتباط السياسي دون الإداري.. إلخ، على أن تدبر الشؤون السياسية بما يتماشى مع العقل.

وتشكل موضوعات القومية العربية والعروبة والوحدة العربية فيما بعد محور الحياة الفكرية والتربوية لدى الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) فينبه للفكرة القومية العربية، ويركز في دعوته على مصر التي تتجاذبها نزعات مختلفة، وينتهي إلى إن مصر عربية ومستقبلها عربي يرتبط بمستقبل العروبة. وللدين لديه تأثيره عن طريق اللغة. ولكنه يعارض الرأي القائل: إن وحدة الدين تلعب دورها في تكوين الأمم، على أساس أنه لا يجوز الخروج على السلطان العثماني كخليفة للمسلمين، كما أن فكرة القومية العربية تعتبر نوعاً من العصبية التي نهى عنها الإسلام. ولم يكن، برأي الحصري، للدين الإسلامي كل الدور في بناء القومية العربية، فالفتوحات الإسلامية لم تكن مرتبطة بها ارتباطاً تاماً، لأن بعض الجماعات استعربت دون أن تعتنق الدين الإسلامي، وبعكس ذلك فإن بعض الجماعات اعتنقت الدين الإسلامي دون أن تستعرب، وتكوّنت بذلك جماعات عربية غير مسلمة وأمم إسلامية غير عربية.

ويعني الأرسوزي (١٩٠٠-١٩٦٨) بالكشف عن «أسرار» اللغة العربية وعبقريتها وعلاقتها بروح الأمة، ويتناول هذه المسألة بنوع من الحدس الصوفي يقترب من الرؤية السلفية لعبقرية اللغة والتراث. فاللغة ـ العروبة هي حاملة التاريخ تضمر حركته، وتعبر عن تاريخ الأمة الروحي والإطلاقي، وتحمل انبعاثها.

ماذا تقدم تلك الأمثلة من «الحدوس» الأيديولوجية، وغيرها من الحدوس المتشابهة في المشرق العربي بخاصة؟

إنها تعيد الاعتبار لروح الأمة، فتطابق بين العروبة والإسلام أو بين الإسلام والعروبة، أو بين الإسلام واللغة، واللغة والعروبة، ولكنها تعبر عن موقف «سلفي» خاص يحاول أن يكتشف روح الأمة وتاريخها غير الواقعي ورموزها ومثلها، بحيث تلغي تاريخ الوقائع لصالح تاريخ «المثل» وتبحث عن نصوصها الملائمة. وإذ تنظر إلى الأمة خارج قواها المكونة لا تجهل دور المستبد الداخلي والخارجي. ولكنها «تهمل» الأساس التاريخي له، وتتجاهل الأساس «الظلامي» للعلاقات الاجتماعية.

إنها تحاول «عقلنة» الدين أو التراث أو اللغة أو العروبة، وتميز بين البذرة الصالحة وقشرة الانحطاط، وتبحث عن الأبعاد الإطلاقية للأمة بكل تعاليها الروحي والأخلاقي. ولكن من أي تراث تبدأ، ومع أي تراث تقطع؟ هل تخضع التاريخ لعملية نخل وغربلة أم تعيد رسم حدوده وبناء أحداثه؟

قد تتجه الأيديولوجية القومية العربية اتجاهاً علمانياً لدى هذه «النزعة» الفكرية أو تلك، وبقدر تعاملها مع نصوص جديدة مغرّبة. ولكن «استبدال» السلطة هو الحلقة الرئيسة في الأيديولوجية القومية والأيديولوجية «السلفية» معاً. ولذلك تستمر إشكالية العروبة والإسلام في إنتاج أسئلتها وإعادة إنتاجها، دون أن تلمس وعي الكتلة الاجتماعية من الداخل.

وقد يحل التطابق بين العروبة والإسلام لدى بعض النخب إشكالية الوعي، فتشكل الفكرة القومية «ظهوراً» جديداً للإسلام. ولكن هذه «الاتجاهات» تكشف مقولة الأمة لتهمل مقولة المجتمع، وتبشر بالوحدة دون أن تناقش عوامل التنوع والتكسر، وتنتهي لديها «القوة» الرجعية أو الأقلية الاجتماعية

أو السلطة الأجنبية باستبدالها، وليس بتقدم الكتلة الاجتماعية، فتتحول الأمة أو الشعب إلى «جماهير» في لحظة سياسية حارة، وتصغر إلى «جمهور» في لحظة الهبوط السياسي.

الأيديولوجية «السلفية» لديها نص مطلق، ولديها عالم جاهز أحكم تبويبه وتفسيره، وفي ذلك تجد هويتها. أما الأيديولوجيا القومية فتبحث عن «الذات القومية» عبر حدوس تكتشف القومية في الإسلام أو قبله أو من خلاله. وتعكس وعياً يقترب / أو يبتعد من «الموقف» السلفي تبعاً للأحداث السياسية وللانهيارات السياسية، وبخاصة عندما تنبعث رموز العالم القديم داخل مشروع العالم الجديد. وتلتقي الشعارات والحدوس والموضوعات لدى الأيديولوجيات القومية والسلفية عندما يهيمن التصالح مع الواقع المتأخر، أو يتخذ الصراع شكل تنافس مؤقت بين نخب لها نصوصها التي تتقرب بها من مزاج متوهَّم للكتلة الاجتماعية.

وللتيارات الماركسية العربية: القديمة والجديدة نصوصها أيضا. فقوة الطبقات والتطور غير الرأسمالي والانتصار الحتمي للاشتراكية تستبدل بالمنهج المادي الجدلي التاريخي، وتجد جدلية الصراع القومي والاجتماعي بديلاً في انتظار الطبقة العاملة التي «قد» تصبح طبقة «وازنة» في المجتمع، تعدل الصراع، فتصبح قائدة الأمة.

لكل نصوصه القديمة والجديدة. وفي النصوص راحة للفكر وللضمير معاً، حتى لو افترض التعامل مع النص أكثر من وعي به وأكثر من موقف!

تقترب الأيديولوجية القومية من «المنهج» الماركسي أو تعتبره أحد مصادرها. وتستفيد من «مفهومات» اقتصادية وطبقية بين انهيار سياسي وآخر. وتتوجه «التيارات» الماركسية نحو إعادة النظر في رؤيتها القومية وفي دور «الطبقات» الجديدة بين حين وآخر، ويرتبط ذلك بمشروعات فكرية تجتهد في نقد الفكر القومي وفي دراسة تجربة الشيوعيات العربية وتعريب الماركسية. ولكن ذلك لا يمنع تناذر القوى وتكاثر الاتجاهات الأيديولوجية وتكسّرها. وفي أثناء ذلك «قد» تندفع رموز الأيديولوجية «السلفية» إلى مقدمة المسرح الثقافي والسياسي كقوة فاعلة تتطابق مع «مزاج» متوهم للكتلة الاجتماعية التي نبذت الحياة السياسية العامة. ولكن اللحظة السلفية لا تعكس وعياً آخر مختلفاً أو وعياً بديلاً في مغامرتها الجديدة.

ويكتشف في لحظة متأخرة أن أزمة البحث عن الهوية تكمن في تأخر المجتمع والأيديولوجيا معاً، وفي تأخر «أساليب» التعامل مع النص القديم والنص الجديد أيضاً.

إن حركة الإحياء الأولى لدى (الأفغاني، محمد عبده، خير الدين التونسي، الفاسي.. وغيرهم) لن ترتقي بعملية الإحياء إلى تشكيل عقل إسلامي حديث يخضع موضوعات الآخر للنقد. ولن تمتدّ عملية الإحياء إلى البشر والمؤسسات. وسيغدو صدامها مؤقتاً مع السلطة الزمنية والدينية التي قد تجد نفسها جزءاً منها.

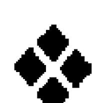
إحياء الدين أو التراث هل يتم خارج عقلنة الدين أو التراث؟ وإذا كان للتراث بناه واتجاهاته ومدارسه فمن أين يبدأ الإحياء؟ هل يختار ابن رشد أم

الغزالي؟ وهل يمثله المعتزلة أم ابن تيمية مثلاً؟ وهل يجد ذاته في الظاهرة أم في الفكرة، وفي الوقائع التاريخية أم في المثل والرموز؟

وإذا كانت الكأس السلفية تحتوي بالدرجة الأولى على شراب سلفي، فما القيمة الواقعية لذلك الصدى الديمقراطي أو العلماني الذي يهمس به صوت هنا وهناك؟ وإلى أي مدى يفيد الحديث على عقلنة التراث خارج عقلنة الذاكرة الاجتماعية، أي خارج عقلنة المجتمع؟

وتحاول حركة الإحياء العربي لدى (الكواكبي والحصري والأرسوزي وزريق.. وغيرهم) من النخب التالية أن تعقلن العروبة دون أن تنتقل إلى عقلنة المجتمع.

وتمثل تجربة، كالتجربة الناصرية، مشروعاً في استعادة الهوية وتكوين البيئة القومية العربية. وبانهيارها لا يتوقف مشروع عربي جديد، بل تخفق مرحلة سياسية في عقلنة المجتمع الواقعي والعروبة التاريخية والتراث التاريخي، ويسترد القاع السلفي الأحلام الحقيقية والزائفة وبخاصة بعد أن نبذت الكتلة الاجتماعية القومية خارج عملية التقدم والحداثة.



إن النص القديم جاهز في أي وقت تستعيده الدورة السلفية فيه. ومشروع الوعي العربي ما زال يجد ذاته أمام دورة سلفية تحتضن شجرة المعرفة بحضوراتها المتتالية، دون أن يبدع/أو يكتشف نصه الجديد الخاص به خارج النص القديم!.

مشروع نهضة

يجابه الفكر النقدي العربي في إنتاجاته الجديدة موضـوع النهضة العربية، أو مشروع النهضة العربية. ويستكشف معناه وفرضياته من داخل تجربته الفكرية والثقافية، ويحدد اتجاهاته وتياراته وميوله. ويحلل إخفاقه في علاقته مع (الآخر) أو (الخارج) أو (الغرب) وفي تأسيسه للوعي بالذات، أو الوعي بمكونات (الداخل) وعلاقاته وبناه.

وهكذا يستعاد موضوع العلاقة بين العرب والغرب أو بين الذات والآخر والهوية والحداثة، ليكون موضوع مراجعة نقدية يتأمّل النقد العقلي بخاصة والنقد الثقافي بعامة فيها مفهومات الهوّية والهويّة العربية والصراع والنهضة والحداثة والنخبة والمجتمع والإصلاح والعلمانية والعقلانية وغيرها من المفهومات الشائعة.

وينشغل الفكر النقدي بالنظام الأيديولوجي والمعرفي الذي تتكون عبره هذه المفهومات، وبالمستويات التي يتحقق من داخلها البحث عن الهوية، وبالعلاقات التي يعكسها الاستلاب النظري والاستلاب الاقتصادي، وما تنتجه من وعي ووعي مضاد تقدمه نصوص قديمة وأخرى جديدة.

ويرى بعضهم أن إخفاق مشروع النهضة يرتبط بـ (العقل) الذي ينتجه، أو بمشروع الوعي الذي يحكمه ويتبناه. ويفسر بعضهم الآخر سقوطه بظاهرة التوسع الاستعماري، أو يجد في تدني الإنتاجية وعدم تشكل رأس المال وبدائية

الأدوات الحرفية عوامل رئيسة في تراجعه، وبخاصة عندما تتفاعل هذه العوامل مع طبيعة البورجوازيات المتأخرة السائدة..

ولكن، هل يكفي اتهام (العقل) أو (الوعي) لتفسير إخفاقه؟

وهل تكفي الظاهرة (الاقتصادية) أو (الطبقية)، وما يتصل بهما من هيمنة الغرب أو التبعية له، لتفسير اغتيال المشروع النهضوي العربي وشيوع التأخر أو الانحطاط؟

ألم يكن هذا المشروع مشروعاً نخبوياً يأسره نوع من التناقض الداخلي في طرائقه ومناهجه وعلاقته بالتاريخ والواقع؟

ألا تحدد عوامل النهوض عوامل الإخفاق والانحطاط، وبخاصة عندما تندمج عوامل التأخر في الاقتصاد والاجتماع والمجتمع بعوامل التأخر في الأيديولوجيا والمعرفة والفكر؟

وكيف يحلل عجز النخبة في تحويل مشروع النهضة من مشروع نخبوي إلى مشروع مجتمعي؟

وما علاقة النخبة بالكتلة الاجتماعية من داخل هذا المشروع ومن خارجه؟

إن نظاماً ما للعقل أو للوعي وللعلاقات يعكسه هذا المشروع، ويتأثر به، ويؤثر فيه، ويحاول الفكر النقدي العربي الراهن أن يتأمله، وأن يسائله أيضاً.

ويتمّ تقويم عنصر النهضة أو مشروع النهضة وإعادة تقويمه باتجاهات ومناهج مختلفة ومتنوعة في البحث، وكلها تدلّ على فعالية المراجعة النقدية وشقائها أيضاً في مجابهة الذات ووعي علاقتها بالآخر والواقع والعالم.

❖

يتفق معظم الباحثين على أن مشروع النهضة يبتدىء بحملة (نابليون بونابرت) على مصر (١٧٩٨-١٨٠١) حيث تم فتح البلاد عسكرياً وارتيادها علمياً بمعنى ما. وقد يرى آخرون أن في استيلاء محمد علي باشا على السلطة بين (١٨٠٥-١٨٤٥) بداية سياسة إصلاحٍ واستقلال جديدة.

ويشكل هذا التاريخ أو ذاك بداية الصدمة المباشرة بين الشرق والغرب، أو بين الخلافة العثمانية المتأخرة والسلطة الأوربية الحديثة. ويرتبط بهيمنة أوربية مقبلة على الأقاليم العربية المختلفة: «١٨٣٠ غزو الجزائر، ١٨٨١ الحماية الفرنسية في تونس، ١٩١٢ الحماية الفرنسية في الجزائر، ١٩١٦ اتفاقية سايكس بيكو حول تقسيم الإمبراطورية العثمانية إلى مناطق نفوذ إنكليزية وفرنسية وروسية، ١٩١٧ تصريح بلفور، وفي عام ١٩٤٨ إعلان الكيان الصهيوني.. إلخ»[1].

وقد أدت المجابهة بين الشرق والغرب في مرحلة مشروع النهضة الأول إلى أنواع من الاحتلال والإخفاق والهزيمة. ولكنها ارتبطت في الوقت نفسه بأنواع من المجابهة الشعبية والتمرد الشعبي المسلح وغير المسلح التي استطاعت فيما بعد أن تحقق نوعاً من الاستقلال الوطني الشكلي أو الجزئي، مهّد لمتطلبات النمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في هذا الإقليم العربي أو ذاك

من داخل التطور غير المتكافىء وغير المتساوي. وقــد اسـتعادت عـبره النخـب والقوى شعارات مشروع النهضة بمعنى ما.. وما زالت المجابهة تسـتعيد أسـئلة مشروع النهضة الأولى!

كيف تظاهر الشرق ضــد الغرب؟ وكيـف يواجـه عـدواً يتسـلح بـالعقل «الحديـث» وبنتاجاتـه «الحديثـة» وبخاصــة الآلــة الصناعيــة الحديثــة والآلــة العسكرية الحديثة؟

وما عوامل تأخر الشرق أو انحطاطه؟ وأي نظام يختار؟ وما علاقــة النظـام بالدين والدين بالعلم؟ وما العلاقة بين الديني والدنيوي؟.. إلخ.

هذه الأسئلة وغيرها هي أسئلة النخبة بعامة، وما تزال تخصّ النخبـة بهـذا المعنى أو ذاك، لأن الكتلة الاجتماعية لم تكن تملك القدرة على تحديـد عوامـل الصراع مع الآخر مـن داخـل، وبخاصـة عندمـا يمثـل الآخـر رمـوزاً للحضـارة والإبداع والعقل بقدر ما يتبنى غـزو الشـرق ونهبـه وإلغـاء شـخصيته الثقافيـة الوطنية أو القومية!.

يضع الشرق الروحي مقابل المادي والدين مقابل الدنيا، ويختـار بينهمـا في إحدى لحظات تأخره الشامل.

ومن الأمثلة الطريفة وذات المعنى والدلالة أن بونابرت (كان حريصاً على اطلاع مشايخ الديـوان علـى معجـزات العلـم الحديـث، فدعـاهم إلى اجتمـاع مشترك، فيـه العلاّمـة الريـاضي «مونـج» والكيميـائي «برتوليـه» لـيروا كيـف تسـتخرج المفرقعـات، وكيـف تتفـاعل الأحمـاض، ويُذكـر أن الشـيخ خليـل

البكري سأل برتولييه، تعقيباً على ما رأى، إذا كان يستطيع أن يكون في مراكش وفي القاهرة في وقت واحد، فصمت برتولييه، ولم يعرف بماذا يجيب غالباً لأنه لم يفهم بالضبط ما المراد من هذا السؤال الغريب. وهنا قال له الشيخ البكري: ألا ترى أنك لست ساحراً. ولعل الشيخ خليل البكري أراد أن يقول للفرنسيين متهكماً: لا تبتهجوا بذكائكم. أنتم أتيتم إلينا بكل هذه العلوم المادية الرائعة ولكنكم نسيتم أنها مجرد ألاعيب صبيانية بالنسبة إلى رياضتنا الروحية.. إلخ[٢].

إنه موقف يختار الروح أو «مثل» الروح بدلاً من المدنيّة أو الحضارة المضادة. ولكن هذا الموقف يدرك فيما بعد أن الروح تتحول إلى دنيا السلطة السائدة عندما ترتبط بحاجات التسلط ومنافعه المادية، وتتحول الروح إلى (دنيا) للكتلة الاجتماعية المغلوبة.

ويكتفي «الاتجاه» أو «التيار» الأصولي بالعودة إلى الذات، بتجلياتها المختلفة، في أثناء التضاد مع الصدمة الحضارية، ويبحث عن الينبوع الأول أو البذرة الصالحة في تراث الأمة وموروثها ونصوصها ولا تقدم نزعة «الجامعة الشرقية» أو «الجامعة الإسلامية» كمثال فيما بعد، فسحة أصيلة للحوار مع الذات، أو للصراع بين القديم والجديد. ويختزل هذا التيار مشروع النهضة إلى «آلة» حديثة تستورد من الآخر، أو تستعار. وما يزال هاجس استعارة الآلة أو اقتراضها واستهلاكها أنموذجاً راهناً في وعي العلاقة مع العالم أو في «تحديث» التأخر!.

ولم يقدم الاتجاه أو التيار العلماني، بتجلياته المختلفة أيضاً، رؤية تقدمية للهوية ووعي الذات، سواء أكان ينتمي إلى جذور أصولية أم كان ينتمي إلى مصادر غربية، فقد حاول أن يبتدىء من العالم، الذي هو الغرب في تلك المرحلة، ومن نتاجات الغرب العلمية، دون أن يتأمّل التناقض بين نهضة الغرب ومشروع النهضة العربية.

ففي النهضة الأوربية يبرز تشكل راس المال والمكننة والانتقال إلى لاقتصاد الإنتاجي واقتصاد السوق والإنتاج الاستهلاكي والتسويقي. ويحل المعيار السياسي بأيديولوجياته وأحزابه بدلاً من علاقات القرابة التقليدية. ويرتبط هذا كله بنزعات إنسانية، وبحركة الإصلاح، وعلم غاليلو، وكوجيتو ديكارت والعلم الوضعي، وظهور سلطة روحية علمانية، بالإضافة إلى نمو الحركة الاجتماعية وشيوع نوع من الديمقراطية.. الخ.

ويرى د. محمد أركون أن تاريخ العلوم لما يحدد بعد الروابط الحقيقية بين هذه الحياة الأوربية وبين المقدمات العقلية للفكر العربي المدرسي.. الخ[٣].

وعلى أية حال فإنه لا يوجد أساس مشترك لنهضة الغرب ومشروع لنهضة العربية. ولكن هذا لا ينفي أن النهضة في الغرب، كما يرى بعضهم (لم تنطلق من أصل قديم مسيحي غربي، وإنما انطلقت من أصل يوناني ــ وثني، وحققت انقلاباً شاملاً ثقافياً واجتماعياً.. الخ[٤].

تنطلق النهضة في الغرب من تراث إنساني شامل، ومن ذاكرة إنسانية كونية، يعيّنها تطوره المادي والاجتماعي. وهي لا تعاني انقطاعاً ما عن هذا

التراث أو تلك الذاكرة، بينما بشكل التساؤل عن الهوية في عصر هيمنة الغرب والتبعية له الأساس في مشروع النهضة العربية من قبل، وفي تساؤلات الحداثة من بعد..

ويكون التساؤل عن التراث العربي ـ الإسلامي مسوغاً ومشروعاً بالقدر الذي يكون فيه التساؤل عن تأسيس الذات ووعيها مشروعاً ومسوغاً أيضاً. وقد يفسر هذا التساؤل تلك الفعالية النقدية الجديدة التي تنشط في محاورة التراث وتحليله والكشف عن النزعات المختلفة فيه والاقتراب من بنية العقل العربي وتكوينه في تجلياته المتنوعة والمختلفة.

قد يكون من المفيد أن نتعرف منحى بعض الدراسات التي تصدّت لتحليل الفكر العربي المعاصر في إطار مشروع النهضة العربية، وبخاصة تلك الدراسات التي عنيت بتحليل التيارات الفكرية في المجتمع العربي منذ مطلع عصر النهضة.

يرى د. حليم بركات أن تحليل تلك التيارات في سياق المجابهة بين قوى المحافظة والإصلاح والثورة، أو بين اليمين والوسط واليسار يمكن أن يجنّب ما درجت عليه غالبية دراسات تاريخ الفكر العربي المعاصر التي تحرص على تقديم عدد من المفكرين البارزين بمعزل عن التيارات الأيديولوجية المتصارعة، دونما أي إطار نظري(٥).

ويلحظ قيام ثلاث تيارات فكرية هي: التيار الديني (التقليدي والسلفي والتيار الليبرالي والتيار التقدمي.

ويميّز في التيار الأول الجماعة السلفية الإصلاحية التي قامت بإحياء الإسلام والعودة إلى عهده الحضاري الأول. وهي تدعو إلى توحيد الدول الإسلامية ومواجهة الاجتياح الحضاري الأوروبي. وقد استفاد التيار المحافظ منها في دعم مواقفه وتسويغ سلطته، وعلى الرغم من اصطدام هذه الجماعة بالمؤسسة الدينية التقليدية، ظلّت حركة توفيقية محافظة تعمل في خدمة تثبيت الأنظمة والثقافات السائدة.. الخ.

والتيار الثاني هو التيار الليبرالي الجديد الذي يشدّد على القومية كبديل للخلافة، والعلمانية كبديل للسلطة الدينية، والعقلانية كبديل للإيمان المطلق، والتحرر الاجتماعي كبديل لنزعة التقليد.. الخ.

أما التيار الثالث فهو التيار التقدمي الذي يتفق فيه الفكر التقدمي مع الفكر الليبرالي، في هذه المرحلة التأسيسية، بالتوجه القومي والعقلاني والعلماني والتحرري، ولكنه يذهب أبعد منه باتجاه الاشتراكية، ويمثل يسار العصر والثقافة المضادة للثقافة السائدة وتفرعاتها..

ويستخلص د. بركات وجود صراع بين التيار الديني والتيار الليبرالي، يقابله تفاعل بين التيارين الليبرالي والتقدمي في مرحلة سيطرة الفكرة القومية بين الحربين. وقد عبر عن نفسه في اتجاهين رئيسيين في الفكر العربي المعاصر: الاتجاه القومي والاتجاه الاشتراكي.

ويرى أن التيارات تنوعت بين تسويغيّة وليبرالية وسلفية وتقدمية، فتنوعت التشخيصات في مرحلة سيطرة البورجوازية الوطنية بعد الاستقلال.

وقد أدى ظهور حركة المقاومة الفلسطينية ـ على حد تعبيره ـ في البدء إلى شيء من الإجماع والالتفاف حولها على أنها نواة التحرير والثورة العربية.

ويستنتج أن العلاقة بين المفكر والسلطة ما تزال قائمة، كما يمكن أن يقول الكواكبي، على الترغيب والترهيب لا على الإقناع والمشاركة.

ويصنف د. منير موسى أيضاً أهم الاتجاهات السياسية في صفوف المفكرين السوريين على نحو مماثل قليلاً. ولكنه يتناول كل مفكر على حدة بعد ذلك. ويذكر الاتجاهات التالية: الاتجاه الليبرالي العلماني والراديكالي (الاشتراكي في بعض الأحيان) والاتجاه الإسلامي الإصلاحي الداعي إلى الخلافة العثمانية والرابطة العثمانية والاتجاه الإسلامي الرجعي الداعي إلى الخلافة العربية والاتجاه العروبي القائل بأمة عربية ووحدة عربية على أساس علماني وقومي والاتجاه العروبي الإسلامي القائل بقومية عربيّة إسلامية والاتجاه العروبي العثماني الداعي إلى اللامركزية.. إلخ.[٦].

ويقدّم البرت حوراني عملاً مشابهاً في خطوطه العامة، يتناول فيه أفكار عدد من المفكرين البارزين منفردين، وبمعزل عن التيارات والأيديولوجيات المتصارعة، ويسرد تفاصيل كافية عن حياتهم، وعن العالم الذي عاشوا فيه، كما يتضح لماذا طرحوا أسئلتهم، كما فعلوا، حول الشرق والغرب. ويرى أن قضية محاكاة الغرب لم تعد محور التفكير، وأن التمييز بين الشرق والغرب لم يعد بعد عام ١٩٤٥ كما كان من قبل[٧].

ويختتم دراسته تحت عنوان (الماضي والمستقبل) باستنتاج يميز بين ثلاثة أنواع من «القوميات» في المرحلة التي تناولها كتابه، وهي متداخلة، وإن انبثق

كل منها عن مبدأ يختلف مع الآخر، أولها في التسلسل الزمني ـ كما يرى ـ القومية الدينية والثاني القومية الإقليمية أما النوع الثالث والأقوى فهو القومية العنصرية أو اللغوية القائمة على الاعتقاد بأن جميع الناطقين بلغة واحدة إنما ينتمون إلى أمة واحدة وأن عليهم أن يشكلوا وحدة سياسية مستقلة.

ويشير إلى أن مجموعة الأفكار حول طبيعة الإنسان وحياته في المجتمع تكونت من تضافر عناصر مختلفة تحدرت من ينبوعين: الأول هو العلمانية الليبرالية التي تميزت بها فرنسا وإنكلترا في القرن التاسع عشر، أما الينبوع الثاني فكان حركة الإصلاح الإسلامية التي استهدفت إحياء العناصر المهملة في التراث الإسلامي تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي.

إن مفهومات ألبرت حوراني حول أنواع «القوميات» تتطلع إلى مراجعة المتطلبات الواقعية والتاريخية، وإعادة تكوين المفهوم في إطار التطور المادي والاجتماعي، كما تفتقر إلى التخصيص والتعيين.

ويتكلم د. أنور عبد الملك على تيارين فكريين كبيرين: الأصولية الإسلامية والعصرية الليبرالية. ففي الانطلاقة الجديدة للفكر الذي كان يستوحي الإسلام، يمكن التعرّف على أنها أصولية إسلامية، ويقوم أساسها على العودة إلى مصادر الإيمان الخالصة التي تسمح بإقامة حوار مع العصور الجديدة بوساطة استخدام حذر ولكنه مستمر للعقل السليم، وهو الأساس الذي لم تغيره تنويعاته اليمينية أو اليسارية سواء أقال بها الجذريون أم المتمسكون بحرفية التراث بوصفه كلاً متكاملاً. الخ. أما التيار الثاني الليبرالي العصريّ فنقطة الانطلاق في جوهرها نهضة الحضارة الغربية، ويحدد الهدف

على أنه خلق بمجتمع عصري مماثل لمجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية، وينفتح على التقدم مع احتفاظه بالتقاليد والسنن التي لن تحول دون بنائه. ويضمّ اتجاهات مختلفة من المحافظة وحتى الماركسية. الخ[٨].

❖

إن الحوار الذي يعكسه مشروع النهضة مشروع نخبوي، سواء أتكلمنا على انبثاق مدارس وتيارات واتجاهات وميول فكرية متنوعة، أم ميزنا وجود تيارين فكريين رئيسين كالتيار الأصولي والتيار الليبرالي. وهما تياران يتداخلان ويفترقان، ويتصلان وينقطعان. ولكل منهما تظاهراته وظواهره في الحياة الفكرية والثقافية العربية. وهذا ما دفع بعضهم في رأينا إلى تناول بعض مفكري مشروع النهضة كحالات فكرية أو إصلاحية خاصة، لها هذا التكوين النظري أو ذاك، وقلما تحولت إلى تيار أو اتجاه يتواصل مع قاع الكتلة الاجتماعية.

هكذا يتحدث أحمد أمين على سبيل المثال عن زعماء للإصلاح (كل مصلح ينظر إلى المرض من زاويته، ويدعو إلى مداواته على حسب خطته، فكان من ذلك مصلحون مختلفون دعوا إلى الإصلاح في أقطارهم على حسب بيئتهم وثقافتهم ومزاجهم.. إلخ.[٩].

في التيار الأصولي ومشتقاته، وفي التيار الليبرالي واتجاهاته، ما تزال مشكلة الهوية وعلاقتها بمشكلة النهضة من قبل أو الحداثة من بعد هي القضية الأولى، فقد شدد التيار الأصولي على العودة إلى «جوهر» التراث. ولكنه لم يستطع أن يتجاهل معطيات المدنية الغربية والعقل الغربي الحديث ونتاجاته. كما أن التيار

الليبرالي يعي عامل التراث والذاكرة التاريخية عندما يبشر باختيار العلمانية والعقلانية. وكلا التيارين يدركان قوة «الآخر» أو «غلبة» الغرب التي كانت تؤدي دائماً إلى التبعية والتأخر. وكلاهما يقبسان من أساليب تقدم الغرب عند الحاجة، ويدهشان بنتاجاته!.

إن القوام الهش للداخل أمام الخارج، وانكسار الذات أمام الآخر، من العوامل التي أدت إلى تراجع مشروع النهضة، وبخاصة عندما تضطهد الكتلة الاجتماعية، أو تستبعد من المشاركة.

وما زال الحوار مع الذات حول مشكلة الهوية والنهضة ينتج الأسئلة الكبرى نفسها، ويقدم تجلّيات مختلفة وتظاهرات متنوعة، قد توظف بعض مناهج العلوم، ولكن دون أن تمس أعماق الكتلة الاجتماعية ومصائرها.

إنه حوار ينفصل ويتصل بين مرحلة وأخرى، ويحمل في ثناياه التناقض بين الأيديولوجي والمعرفي والمجتمعي والنخبوي، وبين سلطة الثقافة وثقافة السلطة!.

الهوامش

١ ـ محمد أركون، الفكر العربي، ت د: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجزائرية، ط٢، ١٩٨٢، ص١٥٣ـ١٥٤.

٢ ـ لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث ج٢، كتاب الهلال، ط٣، ص٢٩ـ٣٠.

٣ ـ محمد أركون، مصدر سابق، ص١٥٣ـ١٥٤.

٤ ـ أدونيس، صدمة الحداثة، دار العودة، ١٩٧٩، ص٢٨٤.

٥ ـ د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص٣٩٧ـ٤٤٠.

٦ ـ د. منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣، ص٢٤ـ٢٦.

٧ ـ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت ط٣، ١٩٧٧، ص٩، ص٤٠٨ـ٤١٠.

٨ ـ د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، بيروت ١٩٨٣، ص٢٦ـ٢٨.

٩ ـ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في الفكر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، ص٩.

مشروع نقــد

كيف يكتشف الموقف الثقـافي العربـي مشـروع الأمـل الثقـافي، أو الحلـم الثقافي، وهو من قبل ومـن بعـد يختلـط، ويتـآكل، ويحتمـي بتناقضاتـه القديمة والجديدة، لعله يخرج منها إلى أفق مختلف، يتجاوز فضاءه القبلي، ويبـني ذاتـه، ويشتغل فيها وعليها أيضاً.

يتداخل فيه فضول وتساؤل وتشكك وتشكيك، وتصدمه حيرة ودهشـة وغربـة، ويغلبـه بحـث واجتهـاد واختيـار! يواجـه عنـاصره ومـواده ومعطياتــه متردداً... يهجم على موروثه وتراثه وتاريخه بطيئـاً ومتحفـزاً.. تهشـمه وقـائع قديمة، وتدحضه وقائع حديثة، فيعالج واقعه وزمنـه، لعلـه يجابـه ذاتـه بقـدر مـا يجابه فيه موضوعه الذي هو موضوع «الآخر» ويهـرب مـن «سـجن» الآخـر الحديث والآسر والجميل في وقت تحوّل فيه إلى موضوع للآخر، دون أن يخرج من سجن «الذات» الغائبة والحاضرة والشقية!.

فكيف يعاني مسـتقبله، ويتوقـف أمامـه، ويعانيـه؟ يحتشـد النتـاج الثقـافي والإبداعي العربي القريب في معاناته الأخـيرة بـأكثر مـن «دعـوة» إلى موقـف نقدي وإبداعي بديل، وبأكثر من «مفهوم» للوعي المضـاد وللمنهـج المختلـف في التفكير والعمـل، في الاقتصـاد والاجتمـاع، في الثقافـة والإبـداع.. ويتوقـع أكثر من «شغل» نقدي وإبداعـي حـالم وغـير حـالم أن يقـترب مـن مشـروع «الأمل» الثقافي القومي؟

فإلى أيّ مدى يحضر الأمل، ويغيب؟

وكيف يتفاعل الأمل مع الواقع؟

تعصف وقائع «التغير» بالعالم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً. وتتراكم مثيراتها وآثارها في حياة العرب والأمكنة العربية من الداخل والخارج!

فلم لا يضطر الموقف الثقافي إلى إعادة نظر شقيّة ودائمة في مكوّناته وشروطه وميوله ونزعاته واتجاهاته، وكأن مهمته الأولى والأخيرة هي المراجعة النقدية التي تحذف فيها احتمالات، وتستبعد إمكانيات لا تتحقق إمكانيات..

كم انحازت الأفكار الجديدة وشبه الجديدة إلى «فرضية» التغير، لتعزز علاقاتها مع مفهومات التقدم والنمو والتطور والحداثة!

وكم تفاعل الموقف الثقافي بعلاقته مع العالم والآخر في العالم ليجد معاناته ونتاجاته مشروطة بهذه العلاقة، تفاجئه بعدم استقلاليته، إن لم تعلن غيابه الذاتي!.

ألم يستعد من قبل ومن بعد أسئلته القديمة الجديدة، ليكررها، ويرددها حول علاقته بذاته، وعلاقة ذاته بالآخر، دون أن يقارب فضاءه الذاتي سواء أرفض تاريخه الذاتي أم قبله وتقبله، واصطفى بعض عناصره أم استبعدها؟

ألا يحقق توظيف العلاقة مع الآخر مشروع تكوين «الذات» أو استكشافها وتنميتها؟

وهل يلغي فضاء الآخر فضاء الذات؟

تعلّق الموقف الثقافي بتطوراته الجديدة والحديثة بمطلقات التقدم والتطور. وعلق بمعطيات الحداثة وما بعد الحداثة من خارج ووظف بعضها في «نقد» الواقع والمجتمع والتاريخ والتراث والثقافة، ولكنه لم يشتغل في تكوين ذاتيته.

وتراكمت «خبرات» واقعية وعلمية ووضعية ومادية وعلمانية وعقلانية، فشكلت قاعاً متناقضاً يعكس أكثر من «قناع»نقدي يحتمي به وجه ضائع، وأكثر من «فكرية» مضطربة تحجب مشروع «هوية» يمكن أن تنجز!.

أهي قراءة حديثة وشبه حديثة أو جديدة وشبه جديدة يلبسها انتماء شكلي ولفظي إلى العالم بمتغيراته، فتنعزل عن «الأصول» أو تنكرها، أو تدحض قراءة قديمة لأصول تحمل بمشروع هوية يمكن أن يكيف ويتكيف تبعاً لقراءته؟

ألم تكن تلك القراءة مشروطة بحداثة الآخر وغياب الذات، تستعير أجوبته، وتستجيب لحاجات طارئة ومؤقتة، لترى في «الذاتية» نوعاً من الرجعة إلى الماضي، يعكس متطلبات تكوين أمة وأوضاع مجتمع وشعب إنسانية وتاريخية.

نمت علاقات، وتآكلت في أثناء تكيّف المشروع الثقافي العربي مع العالم والآخر، أو في أثناء تكييفه. وشاعت، بصيغ مختلفة وبأشكال متنوعة، مفهومات تابعة لتقدم تابع وحداثة تابعة تردّد أجوبة الآخر في تشكيل أسئلتها، أو تتقنع بأجوبته وبأسئلته أيضاً، لتتهشم مفهومات التغير، وتتلاشى أقنعة التقدم، وتتراجع صور حداثة إلى هذا الحدّ أو ذاك. وبالقدر الذي كمن فيه مفهومات تنتمي إلى الهوية، وتراجعت فيه معطيات نقدية وشبه نقدية لم تتكيف مع زمن العالم الثقافي.

ويتهشم اتجاهان كبيران في آن واحد، ولا يلتقيان. وقد لا يلتقيان، وقد

لا ينتميان إلى بؤرة معاناة مشتركة في الحيـاة العربيـة والمكـان العربـي قريبـاً أو بعيداً.. اتجاهان انقطعا، واختلفا في أكثر من مرحلة، وجابه كل منهما الوقـائع والتغيرات في الوقائع بأشـكال مـن التفكـير والعمـل صعـدت مـن بيئـة التـأخر التاريخي والانقسام المجتمعي، والتقيا في فقر الأدوات وتخلف الذات!.

اتجاهان تناقضا، ويتناقضان: أحدهما ألهبته «عقيدة» التغير الحديثة، وتلهبه بين وقت وآخر. والثاني ألهمته «عقيدة قديمة» وتلهمه تبعاً لعلاقته مع الأصول والوقائع..

يتعلق أحدهما بزمن العالم من خارج، ولا يعـي زمنـه، ويستدعي الثـاني زمن الأسلاف، فلا يدرك علاقته مع زمن حديث!

وبين مفهومي التغير والهوية تحتمي أكثر من «دعوة» نقديـة بإعـادة النظـر في كل شيء: البنى والمناهج والأفكـار والأفعـال، أو في الاقتصـاد والاجتمـاع والثقافـة والإبـداع، أو في التقـدم والثـورة والجماعـة والنخبـة والطبقـة والأمـة والتاريخ والواقع.. الخ.

وفي فضاء كل مـن هذيـن المفهومـين اختلفـت ميـول ونزعـات ومواقـف وقيم. وتداخلت، وتعارضت، وتناقضت، واختلطت.. ألغى كـل منهـا غـيره، أو حذفه.. ومن كل ميل أو نزعة أو موقف أو قيمة تشـعبت فـروع وتنـاثرت أجزاء، وتبعثرت نوى.. واندفع الكل يبحث عن ذاته، وعن مشروعه، يهمـس بتقبـل الغـير وتقبـل الـذات بعـد وقـائع عصفـت بالعـالم غربـاً وشـرقاً، شمـالاً وجنوباً.. وانحنى الجميع أمام مطلق جديد هو مطلق التعدد والتعددية!.

يعلنه، ويصرّح به، ويعلم عنه!.

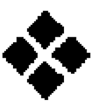
فهل التعدد هو المطلق الغائب الحاضر؟

وهل التعددية التي يقترحها موقف ثقافي عربي جديد هي نتاج معاناته الواقعية والموضوعية أم نتاج لمعاناة الآخر في العالم؟ ومتى تكون وجهاً من وجوه هذه المعاناة؟ وكيف تتحوّل إلى قناع؟ وهل تستهوي الموقف الثقافي جلبة نهايات القرن العشرين. فينفعل بها بدلاً من أن يتفاعل معها؟

ومتى ينمو من داخل معاناته الحضارية بدلاً من أن تصدمه وقائع المعاناة في العالم من الخارج؟

أكثر من «دعوة» طيّبة علت من قبل، وتعلو الآن إذاً، تتساءل عن موقف نقدي بديل ومنهج بديل، بعد «دعوات» لنقد منهجي أو وصفي أو علمي أو اجتماعي أو ذرائعي أو بنيوي. أو تفكيكي.. الخ.

فهل في «النقد» سرّ؟ وهل للمنهج سحره؟



في دعوة حارّة وعميقة يطرح د. هشام شرابي مفهوم «النقد الحضاري» الذي يستند إلى تحليل المجتمع البطركي الأبوي السائد واللغة الأبوية التي تعكسها السلطة الأبوية، وترفض أن تكون طيعة للوعي الذاتي[1].

ويشخص ثلاثة مواقف أدى إليها فشل الثورة إضافة إلى الموقف النقدي العلماني: موقف اليأس من الثورة والتخلي عن السياسة، وموقف الشك إزاء الفكر العلماني والتوجه نحو التراث والدين، أما الموقف الثالث فهو موقف

الانتهازية والانصراف عن السياسة والتراث ص٢١ ويدعو إلى نقد النظام الأبوي وتعريته أيديولوجياً وتفتيته سياسياً ص٨٩. فالمجتمع الأبوي المعاصر لم يتوصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل. وهو ليس تقليدياً بكل معنى الكلمة.

(إنه يعيش في ظل خطابين: في ظلّ خطاب الحقيقة الكلية الشاملة، وفي ظلّ خطاب الحقيقة الحديثة المحدّدة ص٩٣).

ويتوقف عند ثلاث ظواهر تكمن في صميم ما يرمي هذا النقد الحضاري إلى كشفه: الحداثة وقضيّة المرأة والحركات الاجتماعية ص١٠.

يتوقف إذاً عند مفهوم النقد الحضاري الذي يسلط الضوء على الواقع وتاريخه، ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية، ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه راسماً الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة.. الخ. ص١١.

وتتمثل، في رأيه، بدايات حركة النقد الحضاري في الفكر النقدي الديمقراطي الذي يناهض ايديولوجية الفكر «الثوري» القديم وغيبيات الفكر الأصولي النامي. وتكمن مهمة النقد الحديث وقدرته على تغيير الفكر برفع مستوى الوعي الفردي والجماعي إلى مستوى النص النقدي الجديد وخطابه العلماني الحديث.. الخ ص٢٢.

ويلاحظ تلك المعرفة المنقولة أو المستوردة التي تفعل في أعمق المستويات على تعزيز علاقات التبعيّة الثقافية والفكرية. وهو يشارك كثيرين في استنتاجه حول إفساح المجال للتعددية الإيديولوجية والاختلاف الفكري كأساس لممارسة ديمقراطية سليمة ص١٧.

ومشروع النقد الجذري عنده يتطلب إجراء تغيير أساسي في اتجاهات الفكر المسيطر والموضوعات والأشكال التي يتناولها، ويركز عليها، وليس نقده فحسب ص٨٠. كما يتجسد معنى الحداثة في اتجاهين: عقلاني يتضمن عقلنة الحضارة، وعلماني يفترض علمنة المجتمع ص٨٧.

وبالمقابل، يرى د. سمير أمين أنه ليست «الأبوية» هي التي تشكل المحتوى الأساسي للإيديولوجيا الخارجية، بل سيطرة الميتافيزيقا[٢] ص٨٧.

ويلاحظ أن التبعيّة تظل واقعاً فاضحاً تؤكده الدراسات حول (التفاوت التكنولوجي وعولمة النماذج التي يروّج لها الإعلام الجماهيري والدين الخارجي وغير ذلك... ص٣٤. فالخطاب السائد يقدّم استنتاجاً مفاده أن (العولمة عملية لا مفر منها، ويجب قبولها كما هي، إذ لا يمكن التكيف معها. والتكيف النشيط مع هذه الضرورة أمر ممكن بالنسبة للبلدان المسماة نامية ص٣٢.

وفي كتابه (نحو نظرية للثقافة)[٣]. يرى أنه ينبغي مواجهة «برادجم» التشوّه الأوربي بنظرية صريحة قائمة على قوانين اجتماعية عامة، كما يجب أن تكون هذه النظرية قادرة على تفسير أسباب التقدّم الباكر الذي أنجزته أوروبا، وأن تكون قادرة على تحليل صحيح لطابع تحدّيات استقطاب عالمي.. ص١١٦. ويقترح، بإيجاز، بعض العناصر التي يراها أساسية من أجل بناء بديل عالمي الآفاق، متحرر من كلا التشوّه الأوربي للتمركز والتشوّه الأوربي المعكوس... ص١٤٢ وينظر إلى الفكر الإسلامي السلفي كتمركز أوربي معكوس ص١٣٠ فهو تواصل الركود، و(لاصحوة بالمرّة) على حد تعبيره ص١٣٩.

ويتفق مع غيره على أنَّ التعددية هي الأساس الوحيد الذي يمكن عليه بناء أممية شعبية، ينعكس فيها الطابع العالمي الضروري لمنظومة القيم الملائمة لاحتياجات العصر. أما الليبرالية الجديدة فلا تعدو كونها طوباوية ماضوية رجعية خطيرة ص١٨٥.

ولكنه يرى أن غياب الديمقراطية في طرف النظام العالمي لا يعود بطبيعته إلى مخلفات المراحل الماضية. وإنما هو نتاج ضروري للتوسع الاستقطابي للرأسمالية القائمة بالفعل... ص٨٩.

وتستنتج إحدى فرضيات د. محمد أركون أن الضمانة الأولى لكل علمنة ولكل حداثة هو الجهد الذي تقوم به الذات على ذاتها من أجل تغيير ذاتها[٤]. فالمتغيرات التي حصلت في الغرب على مدار ثلاثة أربعة قرون والتي كان نتيجة لاشتغال الذات على الذات في هذه المجتمعات قد تكثفت في المجتمعات الإسلامية، وانحصرت في فترة لا تزيد على ثلاثة أربعة عقود من السنين.. ص١٢٩-١٣٠.

وفي الوقت نفسه يجدد. محمد عابد الجابري [٥] أن سؤال الهوية كان ولا يزال سؤالاً يطرح جملة أزواج أو ثنائيات على رأسها الأزواج التالية: الإسلام /العروبة، الدين/ الدولة، الأصالة /المعاصرة، الوحدة/ التجزئة، وسؤال الهوية يطرح الفصل في هذه الأزواج، أي: من نحن؟ وماذا نريد أن نكون؟ ص١٠٢-١٠٣.

وعي الذات، أو اشتغال الذات على ذاتها، أو وعي اللحظة الذاتية، أو العلاقة بين الهوية والتغير.. موضوع يواجه الفكر العربي، أو الفكر العربي ـ الإسلامي، أو الفكر الإسلامي ـ العربي، أو الموقف الثقافي العربي القديم والجديد!

الذات، الأمة تواجه مشروع تكوينها بالقدر الذي تجابه فيه العالم أو الآخر!

تلك أمثلة باهرة من أمثلة كثيرة تتفاعل مع مفهومات الذات والهوية والتقدم والحداثة والتغير، وتتساءل عن العقلانية والعلمانية والمجتمع والثورة والمجتمع المدني والتراث والأصول والفكر السلفي والقاع الفكري الإسلامي والسلفي.. الخ. وكأنها تسائل هوية يمكن أن تنتجز من داخل وقائع التغير التي بهرت في أكثر من مرحلة الموقف الثقافي والنقدي بأقنعة التقدم والحداثة وأخذته من موضوعه العربي، بعد أن أخذ بها!

هكذا ينبغي إعادة النظر في تقبل الحداثة المستعارة والقسرية، وفي الاستهواء بأقنعة التقدم قديمه وحديثه! ينبغي اشتغال الذات على ذاتها كما يفترض د. محمد أركون حقاً[6] فنظرية مثل نظرية «قبول» المعاصرة هي «دعوة للتخلي عن أشكال نظمنا الاجتماعية التقليدية لصالح تبني الأشكال الرأسمالية، والتخلي عن ثقافتنا لصالح تبني الثقافة الغربية باسم طابعها العالمي المزعوم. على حد تعبير د. سمير أمين»[7] ص٥.

ولذلك لا بد أن يقوم الفكر العربي بمهماته بروح نقية. وهي مهام تتلخّص عند د. محمد عابد الجابري[8] في نقد الواقع العربي من جميع جوانبه: نقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل ص١٨١. ولعل هناك أملاً في أن تخلق الأزمة الراهنة ظروفاً مناسبة لتقدم الفكر الناقد.. أي ذلك الفكر الذي يرفض الدغماتية بمختلف أشكالها[9] كما يحدث د. سمير أمين ص١٨٤.

وفي زمن العالم الذي يعلن غلبته على زمن الذات، ويتراجع فيه مشروع الهوية أمام وقائع التغير، ما الذي يفعله النقد والوعي النقدي والموقف الثقافي والإبداعي لفضاء ذاتي يتفاعل مع فضاء الآخر دون أن تلغيه أقنعته؟

أهو حنين الذات إلى الذات أم هو شقاؤها بين حضور وغياب وحضور كالغياب؟

ولعل لحظة الوعي الذاتية اقتربت، واقترب بها مشروع الأمل الثقافي!

هكذا يكتشف د. محمد أركون ضرورة عملية النقد والاحتجاج الشمولية التي ينبغي أن تصل إلى كل أنواع الفعاليات التي يقوم بها العقل وكل تركيباته والأماكن التي يتدخل فيها.. ص١٨٩.

ويجدد د. هشام شرابي في النقد الحضاري شرطاً لعملية التغير الاجتماعية والخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا والسير به نحو مستقبل يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه أو القلة المنتفعة.. ص(٧).

وهكذا تجمع هذه التجارب النقدية الباهرة كمثال وغيرها من التجارب على التعددية كضرورة إنسانية وتاريخية.

بالنقد المتعدّد، وبالتعددية النقدية إذاً يتجه العقل أو الفكر أو الثقافة نحو وعي الذات!

ومن اللحظة النقدية المتعددة يبتدىء مشروع تأسيس الهوية في عالم متعدّد ومتغيّر، ليبتدىء مشروع الأمل الثقافي!.

مراجـــع

١ ـ د. هشام شرابي. النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.

٢ ـ د. سمير أمين، ترجمة: د. سنا أبو شقرا، إمبراطورية الفوضى، دار الفارابي، بيروت ١٩٩١.

٣ ـ د. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة (نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس)، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٩.

٤ ـ د. محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣.

٥ ـ د. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.

٦ ـ د. محمد أركون، مرجع سابق.

٧ ـ د. سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.

٨ ـ د. محمد عابد الجابري. مرجع سابق.

٩ ـ د. سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، مرجع سابق.

حداثة الشعريّة العربيّة

منتمية ومقنّعة !

-١-

يختبر جزء من التساؤل النقدي الراهن موضوع الحداثة والحداثة الشعرية، فيجابه خطاب الحداثة بخطاب الهُويَّة. وبخاصة بعد أن تكاثرت فرضيّات نقدية تحاور «إخفاق» مشروع النهضة العربية الأولى و«ذبول» مشروعات الحداثة العربية في الاجتماع والمجتمع والثقافة والإبداع..

وتبحث النخبة وشبه النخبة القديمة والجديدة عن لحظتها الثقافية الذاتية والمستقلّة عبر «فوات» المؤسسة القديمة و«تآكل» المؤسسة الحديثة، فتعبر معاناتها عن «قلق» يستعيد العلاقة مع سؤال الهوية، ليكتنه مفهوماتها وعناصرها وشروطها، بعد أن شاع رفض هذا السؤال أو استبعاده والترداد الإعلامي أو التفاؤل اللفظي به في هذه المرحلة التاريخية أو تلك!.

لم يستطع مشروع الحداثة أن يعي الذات، ولم يستطع أن يندغم مع زمن العالم، وإن اختارت المؤسسة الحديثة وشبه الحديثة والنخبة الحديثة وشبه الحديثة أسئلة «الآخر»، أ والتحقت بزمن العالم والآخر، دون أن تنمو فيه ومن داخله..

وكان فوات المؤسسة القديمة عاملاً في غياب سؤال الهوية، على الرغم من مواقف ممثليها الشرعيين وغير الشرعيين وميول الكتلة الاجتماعية إلى موروثها وذاكرتها!

ولكن! لم اختلطت مفهومات الحداثة وتداخلت ميولها، وتعثّرت مفهومات التقدم والتجديد والتنوير والعلمنة والعقلنة وغيرها؟

وما الذي يفسّر غياب سؤال الهوية وحضوره بين مرحلة تاريخية وأخرى؟

وهل لسؤال الحداثة في الشعر علاقة بسؤال الحداثة في الثقافة وفي الاجتماع؟

وما مدى العلاقة بين تآكل هذا السؤال في جمهورية الإبداع بتآكله في جمهورية الاجتماع؟

وهل لتأخر الكتلة الاجتماعية وانقسام الجماعة الاجتماعية مؤثّرات في «سقوط» مشروعات الحداثة أم أن مشروعات الحداثة لم تستطع الارتقاء بشروط الكتلة الاجتماعية؟

تتكاثر الأسئلة، وتتكاثر الفرضيات أيضاً.

وينعكس التساؤل على حركة الحداثة في الشعر، كجزء من مشروع الإبداع العربي والثقافة العربية. ويستمر الجدل والسجال حول قيم إبداعية وفنية مؤثّرة وغير مؤثّرة حملتها، أو لم تحملها حركة الحداثة، وانعكست على ذاكرة الجماعة الاجتماعية وتراثها القريب وجمالياتها الممكنة، أو لم تنعكس!.

وفي حركة الحداثة الشعرية يُلاحَظ الآن سؤال الهوية كسؤال يتطابق مع واقع المشروع الثقافي العربي، فيواجه النقد والوعي النقدي بتظاهرات الحداثة وظواهرها وأقنعتها التي لم تتكيّف مع متطلّبات التغيّر الذاتي والموضوعي،

وأخفقت في تكوين معاييرها الذاتية، وإن تراكمت عوائد إبداعية وأعمال نقدية مدرسية وغير مدرسية فعّالة وغير فعّالة..

لم يعد للوهم الأيديولوجي سحره، وللحلم التنويري فعله. وانفتحت اللحظة النقدية على احتمالات الاستقلال الثقافي والإبداعي وإمكانيّاته، تستكشف عناصرها في «الروحيّة» العربية تراثاً وتاريخاً وفكراً وإبداعاً، لتحفز على تكوين مشروع ثقافي ذاتي ومستقل تنجز الجماعة الاجتماعية ذاتها من داخله، وتنفتح على متّحدها الخاص.

وقد تضطر إلى استعارة «أدوات» الآخر في التفكير والعمل، فتتصالح معها، ولكنها تبحث عما يماثلها في تاريخها القريب والبعيد.

لم يعد التقنّع بالحداثة بديلاً للانتماء إلى هوية. ولم يعد الاكتفاء بهويّة منجزة ومطلقة ومستمرة عاملاً في تأصيل الخطاب العربي. بل إن فرضية الصراع بين القديم والجديد والتقدّم والتأخّر تغادر صيغها الشائعة المختلفة لتختبر ضياع الحداثة وغياب الهوية من داخل فضاء عربي ثقافي يستدعي فيه الآن سؤال الحداثة سؤال الهويّة، دون أن يتناقضا، أو يلغي أحدهما الآخر.

لا الهويّة الغائبة تؤصل الخطاب، ولا الحداثة المضادة تساعد على الوجود في العالم.

وفي الشعرية العربية ووعيها النقدي المصاحب تُميَّز حداثة منتمية من حداثة مضادة. ويُميَّز الخطاب الشعري الأصيل من الخطاب المقنّع أو الزائف!.

ويبدو تأصيل الخطاب الإبداعي والنقدي، في جزء منه، محاولة مشروعة وعادلة لاكتشاف اللحظة الذاتية وصنعها، فالعودة إلى الذات من مكوّنات تأصيلها، ودفعها إلى التفاعل مع «الآخر» ووعي العلاقة به ومعه، بدلاً من التماهي فيه، وإلغاء الذات أمام حضوره القوي والمكثّف والشامل!.

يحاول الخطاب العربي، بمستوياته المختلفة والمتنوّعة، تأصيل ذاته إذاً..

فهل يعني تأصيله ذاته في هذه الحالة تعصّبه وانغلاقه ورجعته، أم يتضمّن وعي الذات بذاتها وبلحظتها المستقلة؟

وفي الشعرية العربية ونقدها الحديث المصاحب تُختَبر الآن مفهومات الرفض والتضاد والتقدّم والتغيّر التي شاعت في مجابهة «مطلقات» الاتباع والتراث والجماعة والتأخر والانتماء والهوية والقداسة وغيرها.

وكأن خطاب الحداثة الضائعة لم يدّع كخطاب مضاد لسلط «المطلقات» ولمطلقات «السلطة» في بعض الكلام!.

إن «مناضلة» التراث، بمعنى ما، لم تستطع إلغاء صيرورته لأنها انطلقت من فضاء الآخر الإبداعي والنقدي وأقامت فيه إقامة مؤقتة، لم تلبث بعدها أن استلبت فيه وبه. إذ تحوّل «الآخر» إلى «رفض» المطلقات، وإلى بديل لمطلقات «هوية» اتهمت بالاتباع والاستهواء وقدسية اللغة وعبادة التاريخ والالتحاق بالسلف، دون أن تحاور «الهوية» في أعماقها، وتختبر مصائرها..

وعاد التساؤل النقدي ليختبر رموزه «الغربية» بوساطة رموزه «الغائبة». وحاولت الشعرية الحديثة أن تنتمي في نتاجاتها بعد ضياع إلى تاريخها الشعري، تقترب منه، وتقاربه، وتصعد منه، لتنتسب إليه!.

هكذا تبحث الشعرية العربية الآن عن حداثة منتمية بعد أن تردّدت بين خطابين: أحدهما يستبعد ذاته، يحذفها، ويرفضها لعله ينمو مستعيناً بأدوات الآخر في الخيال والتفكير والعمل، باسم حداثة تشمل العالم. وخطاب آخر يجد في الذات المعطى المطلق والنهائي والمقدس باسم المغايرة أو الأصالة.. وكلا الخطابين يتجاهلان الذات كمشروع قيد الإنجاز، وقابل للإنجاز، ويمكن أن ينجز باستمرار، وبخاصة عندما تعقلن علاقته مع زمنه التاريخي وزمن العالم.

لَمْ يكن أيٌّ من الخطابين هادفاً وغير مضاد، واعياً وملهماً، هادفاً ومتسامحاً، يتفاعل مع زمنه الذاتي ومعاناته الذاتية وتاريخه المستقل، فيتقبّل، ويحاور، ويتنوّع..

حداثة ضائعة تواجه هوية غائبة، يتأخر عبرهما النمو الثقافي والإبداعي، ويتردّد الوعي النقدي، وتتآكل قيم، وتتراجع أهداف.. تطفو مفهومات ومبادىء وأفكار ورموز، ثم تغيب.. تتجاور الميول القديمة والميول الجديدة، تتداخل، وتختلط.. وتستهوي الذات بالآخر «الحديث» في جزء منها. بينما تعصف روح «السلف» في الجزء الآخر!

ولِمَ لا يتراكم الورق باسم المعاصرة أو الحداثة، وباسم الأصالة والتجديد؟ وكيف لا تضاعف الأقنعةُ الأقنعةَ؟ أقنعة الماضي تشترك مع أقنعة

الحاضر في نوع من «العطالة» الحديثة تكثر فيها الأدلة ولا دليل، وتزدحم عبرها البدائل، ولا بديل!

وإلى أيّ مدى تتداخل الأسئلة الخاصة بمشروع قصيدة عربية حديثة مع الأسئلة الخاصة بمشروع ثقافي عربي؟

وهل يمكن «عزل» موضوع الحداثة عن موضوع الهوية؟

ومتى يستقل سؤال الحداثة عن سؤال الهوية، أو يستقيل سؤال الهوية؟

أليس سؤال الحداثة في العمق سؤال هوية؟

وفي حركة الحداثة الشعرية أين يكمن «بعث» الشعرية العربية أو تحرير القصيدة العربية المشروع والعادل؟

❖

اقترحت حركة الحداثة شعار الحرية في الشعر مع تبنّي قوى اجتماعية حديثة وشبه حديثة لهذا الشعار في الاجتماع والسياسة وخلبت بأنموذجات تنويرية وإصلاحية وجذرية وشبه جذرية في إبداع «الآخر» الغربي واجتماعه. ولم تلبث أن بحثت عن «رموز» مشابهة ومقاربة في التراث العربي لتسوّغ اختيارها، وبخاصة عندما اتهمت بأنها «هجينة» أو «عميلة»!.

وجابهت سلطة الشكل العربي في القصيدة العربية القديمة؛ إذ مُثّل لسلطة التراث الشعري بسلطة «الشكل» ولسلطة الشكل بسلطة اللغة المقدسة وبسلطة العروض!.

وشاعت مفهومات مثل القطيعة مع التراث أو الثورة عليه أو مناضلة التراث وتحطيم العقل «السلفي» الذي ينتسب إليه.

وبالغت بعلاقة مضمونات الحياة الجديدة بأشكالها الجديدة التي قد تكون مؤقتة وانتقالية أو طارئة في الوقت الذي عبّرت فيه بعض مفهوماتها عن دهشتها بنتاجات «الآخر» الإبداعيّة والنقديّة، فاستعارت بعض مفهوماته في موقفها من اللغة الذي دعا إلى موقف لغوي «يحطّم» اللغة «المعجميّة» الموروثة، وتغيير وظيفة الاستعارة، واستكشاف بلاغة عربية مختلفة عن بلاغة الأقدمين. وكأن اللغة تنمو من خارج التراث، أو كأن البيان الجديد يمكن أن يصعد من خارج البيان العربي القديم.

وكان رفض «قداسة» اللغة و«تفجيرها» ادعاء يتجاهل قوانينها وتطوراتها الداخلية. فاللغة تنمو بالحياة ومن داخلها، والحياة، إذ تعدّلها، تعدّل من نحوها وصرفها، وتكيّفها تبعاً لمتطلبات جديدة تحمل الرؤية الخاصة بالجماعة القومية وتكتنه معاناتها في العالم وعلاقتها بزمانها التاريخي.

ليست اللغة تراثاً وسلفاً، وليست شكلاً، وإن انتمى الكائن الإبداعي بوساطتها ومن داخلها إلى التراث والسلف.

مُثِّل لسلطة التراث كمطلق بالقوانين والمبادئ العروضية التي اكتشفها (الخليل بن أحمد الفراهيدي) واستنبط بوساطتها علم العروض العربي. واعتبرت أنموذجاً واضحاً للاتباع والتقييد والتقليد والتكرار في الشعريّة العربية. بل وجد بعضهم فيها مثالاً على رجعة العقل «العربي» وتأخّره. وميّز

بعضهم الآخر الوزن من الإيقاع والإيقاع الداخلي من الوزن والدلالة الإيقاعية من الدلالة العروضية. واقترح عناصر لشعرية عربية يختلط فيها الشعر بالنثر، وكأن النص ينتج شعريته بمعزل عن الإيقاع الذي يتضمّنه الوزن!.

هكذا حاولت حركة الحداثة في الشعر أن تجابه «مطلقات» مثل اللغة الشكل لتبشّر بمطلقاتها!.

وجابهت «سلطة» الاتباع بسلطة الإبداع لتنتمي إلى زمن العالم، وإن أقامت في عناصر ذاكرته «الغربية»، واستلبت، بدلاً من أن تصعد من ذاكرة جماعتها التاريخية. ولم يلبث بعض ميولها أن بحث عن رموز حيّة وملهمة وفعّالة في التراث والتاريخ بعد ذبول مشروعاتها أو إخفاقها!.

وابتدأت بمراجعة ظواهرها وتظاهراتها وأسئلتها، لتكتنه عوامل «الشعرية» في تراثها الإبداعي الذاتي.

انعطف سؤال الحداثة باتجاه مختلف هو اتجاه «الذات» لا اتجاه «الآخر»، أي باتجاه سؤال الهوية كمفتاح رئيس في المشروع الثقافي العربي.

وربما كان «عزل» سؤال الحداثة في مرحل ما عاملاً في استلاب حركة الحداثة وارتباكها وذبولها، مما أدّى إلى اضطراب وخلل في مفهومات القصيدة العربية الحديثة وأشكالها التي لم تستطع حجب أشكال «قديمة» وانتقالية وجديدة منتمية، لم يزل يوظّف حضورها في تنمية قيم الجماعة والمجتمع من داخل المؤسسة التربوية والثقافية ومن خارجها.

ليس من قبيل المصادفة إذاً أن يسائل خطاب الحداثة ذاته أولاً، ويفحص أقنعته، ويعلن سؤاله الذاتي المستقلّ بدلاً من أن يندمج بسؤال الآخر وبشرطه التاريخي.

هكذا تُميَّز حداثة منتمية من حداثة مضادة، فالانتماء إلى الذات والحوار معها فرضيّة أولى تستدعي تكوين «الذات» والوعي بها.

أليست حداثة ضائعة تلك الحداثة التي تغادر ذاكرتها، لتصطنع «شعريّة» طارئة تستمدّ عناصرها من ذاكرة مختلفة تكوّنت من خارج تطوّراتها الذاتية؟

هذه هي الحداثة غير المنتمية!

حداثة ضائعة تحقق حضوراً زائفاً يعلنه غياب الهوية.

وهوية غائبة تجابه حداثة لم تنجز وسط زمن العالم الثقافي الذاتي في لحظة حضارية تكتشف التنوّع والتعدّد، وتدعو إلى التفتّح الذاتي والحوار بين «الذاتيّات» المتنوّعة والمختلفة..

فكيف يكون الحوار مع العالم صادقاً ومشروعاً إن لم يبدأ من «الذات» المنتمية فيعترف بها وباحتمالاتها وإمكانياتها، ليؤسّس علاقة جديدة وعادلة ومبدعة وفعّالة في العالم ومع العالم؟

ولكن! هل خطاب الهوية الآن جزء من الاستهواء بخطاب «الآخر» حول موضوع الهوية؟ ومتى يبدأ تأسيس الخطاب الذاتي المستقل؟

-٢-

قد يكون مجدياً أن يعلن الوعي العربي النقدي المختلف بيانه «ضدّ» أنواع الحداثة الشعرية التي استبعدت موضوع «الهويّة» في مراحلها المختلفة إلى هذا الحد أو ذاك؛ وهمّشت «المعايير» التي يمكن أن تؤسّس لشعرية عربية بديلة، تصعد من التراث الشعري العربي الشاسع وتنمو من داخله. وبخاصة عندما ينطوي الفضاء الشعري العربي على احتمالات مختلفة وإمكانيات متنوعة، تفترضها مجابهة الموروث الشعري وتلقّيه، تبعاً لمفهومات متعددة ولمناهج متقاربة ومتباعدة.

لم تزل «فرضيّاتٌ» في الحداثة تصرّح بحضور «الآخر» أو «الغرب» أو «الأجنبي». وتعلنها تظاهرة كثيفة ومختلفة لمفهوماته ومناهجه ومصائره في حركة الإبداع والنقد النظري والنقد الثقافي العربي. فحركة الحداثة الشعرية تستمدّ جزءاً من حيويتها وفعاليتها من الدهشة الصادمة أمام «الآخر» وجاذبية العلاقة به. وإن ارتبطت بتغيّر الوقائع في التاريخ والاقتصاد والواقع والطبقات وغيرها!

ولم تزل توظّف أنواعاً من «التجريب» يعكسها التطور الثقافي غير المتساوي وغير المتكافئ بين نظم ثقافية وتربوية تشرّع لها عناصر التجزئة التاريخية والثقافية والنمو الخاص الذي قد ينعزل عن جسد الأمة التاريخي. وربما «تذرّعت» بإمكانية «تقدّم» هذا المكان العربي أو ذاك بشكل خاص وذاتي ومستقل، وكأن «مشروع» الإبداع العربي يمكن أن يتقدم من داخل

علاقته مع فكرة «التقدم» الذي تنحطّ فيه هذه البيئة الثقافية أو تلك أمام «غلبة» الآخر وقوّته المادية والعلمية.

وتعكس حركة الحداثة الشعرية «أحوالاً» من الوعي النقدي تنشغل بتظاهرات الآخر الإبداعية والنقدية وبزمنه الثقافي. و«تسوّغ» مكوّناتها بالوقائع الجديدة وتغيّرها، فتقدم «أنموذجات» من الحداثة المقنّعة والهشّة والمهمّشة التي تضمر التضاد مع موضوع الهوية والانتماء، وتصرّح به..

هذه هي أقنعة الحداثة!.

يتكوّن أنموذجها النظري والنقدي والإبداعي من خارج الميراث الروحي والإبداعي الذاتي. وتستعير منهج الآخر أو «الغرب» وأدواته النقدية، دون أن يتطابق وعيها معه أو مع ذاتها. وتنفصل عن المنهج المستعار، وإن حاولت الانتماء إليه، وتزيّف هويتها بوساطة وعي غير ذاتي وغير مستقل، تتوّهم أنه وعيها، فتهجر الوعي الممكن، وتطمس وعيها المستعار من خارج، ويطمسها!

إن العلاقة الصادمة مع الآخر المختلف والمتمايز يقترحها تطور مادي واجتماعي وتاريخي مختلف ومتمايز أيضاً. ولكنها تتطلب وعياً ذاتياً يطوّر احتمالات النمو الذاتي المستقل، ويحفز على المراجعة النقدية الدائمة.

يقترح «أنموذج» ما في حركة الحداثة الشعرية التضاد مع البيان العربي والبلاغة العربية والميراث الإيقاعي العربي، فلا يتساءل عن علاقة هذه الظاهرة الجمالية وتلك مع موضوع الهوية، كمفتاح رئيس في مشروع الحركة الإبداعية والنقدية العربية، وفي المشروع الثقافي العربي بعامة. وكأن الأسئلة الخاصة بقصيدة عربية «حديثة» أو «جديدة» تنفصل عن متطلبات البيان

العربي والبلاغة العربية والإيقاع العربي ومعاييرها التي نمت وتطوّرت، بدلا أن تندغم بها، وتتداخل معها، وتصعد منها!.

وتحفز «بيانات» الحداثة الشعرية والنقدية الطارئة والمؤقّتة على عزل أسئلة الهوية عن أسئلة الحداثة بعامة. وتتجاهل «تحرير» القصيدة العربية من داخلها بشكل مشروع وأصيل في آن واحد معاً وكأن «تشكيل» قصيدة عربية حديثة وابتكارها يكمن في إلغاء مرجعها ويبشّر بعضهم بموت الشعر العربي بدلاً من أن يتساءل عن بعثه!

❖

في ديوان د. لويس عوض (بلوتولاند وقصائد أخرى من شعر الخاصة[1]) أنموذج شعري يمكن أن يحاور حواراً نقدياً مختلفاً وبعيداً عن «المجاملة» النقدية التي احتفلت بريادته النقدية والشعرية أو تحتفل بها، بمعنى ما. في مقدمته مثال واضح ينقطع فيه النقد والشعر عن معاييرهما النقدية والشعرية العربية. وتجتهد مقدمته التي حملت عنوان (حطّموا عمود الشعر ص٩) في تكوين موقف نقدي مضاد للانتماء إلى الميراث الشعري العربي بأشكاله ومستوياته ومضموناته..

يقرّ الكاتب منذ البداية ذاتيّة «مصرية» لا علاقة لها بالشعرية العربية، ويصدر حكماً يمكن أن يناقش، ويبحث عن مرجعه، لو كان حكماً عادلاً!.

يقول: (الشعر إذاً لم يمت، وإنما مات الشعر العربي. ص١٠).

ويفسر أطروحته هذه بقوله: (.. وحقيقة الحال إن الشعر العربي لم يمت في جيلنا. وإنما مات في القرن السابع الميلادي: قتله المصريون. وأصدق من هذا أن يقال: إن الشعر العربي في مصر لم يمت لأنه لم يولد قط بها ص١٠).

ويميّز المحاولة «الأندلسية» في «كسر» عمود الإيقاع من محاولة المصريين (فالأندلسيون إذاً قد كسروا عمود الشعر ولم يكسروا عمود اللغة ص١١). أما المصريون (فقد كسروا عمود الشعر وعمود اللغة جميعاً. ص١١).

وترى فرضيته النقدية أن الشعر العربي قد عاش في مصر غريباً. ويعلّل هذه الغربة بأن مصر عجزت (عن إنجاب شاعر عربي واحد بين القرن السابع والقرن العشرين له خطره. ص١٢) أو (عجزت عن إنجاب شاعر عربي واحد في أكثر من ألف عام. ص١٢).

ويجد لويس عوض أن المصريين (اصطنعوا لأنفسهم لغة خاصة بهم أصولها قرشية، ولكنها تختلف عن العربية القحة في ألف بائها ونحوها وصرفها وصيغ ألفاظها وعروضها. ص١٢).

ماذا أنتج «المصريون» في هذه اللغة؟

أنتج المصريون ـ برأيه ـ في هذه اللغة الشعبية التي اصطنعوها أدباً شعبياً لا بأس به فيه شعر كثير ونثر كثير.. الخ. ص١٢.

ثم يرى في مفهومات مثل: (التركيب العبودي للمجتمع المصري وأدب الخاصة والأدب المصري وأدب الشعب والثورة الأدبيّة الشعبية وتحطيم لغة السادة المقدّسة وإقرار لغة الشعب «العامية» أو «الدارجة» أو «المنحطّة» مفاتيح لتفسير «الثورة» الأدبية و«الشعبية».. إلخ ص١٣.

وتحتشد في مقدمته مبادئ أيديولوجية ومفهومات اقتصادية وطبقية وتاريخية وفنية تواجه موضوع الهوية، وتجابهه، وتتخبط به، لتعلن «دعوة» متواضعة إلى تحطيم عمود الشعر!.

ولكن مقدمة ديوانه لا تجهل مؤثراتها الأجنبية المباشرة، ولا تتجاهلها، ولا تنكرها، بل تثمّنها، وتبالغ في قيمتها وقيمها. فالكاتب حاول تجاربه «العاميّة» داخل الديوان، بعد أن استرعى انتباهه (أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الإيطالية أقلّ من البعد بين اللغة العربية المقدسة ولهجتها المنحطّة المصرية من حيث المورفولوجيا والفونطيقا والنحو والصرف فضلاً عن المفردات.. إلخ ص١٥).

ويتوقّع د. لويس عوض (أن استخدام اللغة المصرية كأداة للكتابة قد ينتهي بعد قرنين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية كما حدث للإنجيل أن ترجم من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوربية الحديثة.. ص١٦.

ثم يربط محاولته في الشعر القصصي بقراءته وولتر سكوت وسواه ويعجب للشعر العربي كيف لا يتسع لهذا اللون من «الخلق». ويشير إلى اختيار الأوربيين (بحر الأيامب) وهو الرجز لكل شعر دخلت فيه حكاية سواء في ذلك الشعر القصصي والشعر التمثيلي.. ص١٨).

ويستشهد بأن (دارس شكسبير ودرايدن وسكوت وكيتس، وكل من كتب تمثيلاً بالشعر يعلم أن هذا من ألف باء فن الإنشاء.. ص١٨).

ويبيّن أثر الشعر القصصي القصير «البالاد» وأثر «السونتيه» على شعره، ليصل بعد ذلك إلى فرضيته الخاصة بموسيقى الشعر والإيقاع الشعري. ويدّعي على حدّ تعبيره (أنه لا الخليل بن أحمد ولا فقهاء الدنيا بمستطيعين أن يكبّلوا النفس الراقصة بأوزانهم المتحجّرة.. ص٢٠). ويدعو إلى احتذاء الآخر «الأوربي» في مجابهة «القديم»!

يقول: (الأوربيون فهموا كيف استعبدهم القدامى فجردوا الحياة بمستحدث الألحان. ص٢١).

ويرى أن المحدثين العرب (ينسون أن القدامى كانوا صعاليك يتسكعون بين الخيام أو في أزقة بغداد، أما نحن فلا نفرغ إلى أنفسنا إلا في المساء.. إلخ ص٢١-٢٢).

ويقتدي بقول فرلين في قصيدته «فن الشعر»: (أمسك البلاغة واكسر رقبتها ص٢٢). ويعلّل نجاحه في (كسر رقبة البلاغة) بقراءته هويتمان وتأدّبه على أليوت وإحساسه الضعيف باللغة العربية، على الرغم من أنه نشأ في جوّ «رمى القضاء بعيني جؤذر أسداً»، ويعترف بأنه (لم يقرأ حرفاً واحداً بالعربية بين سنّ العشرين والثلاثين إلا عناوين الأخبار في الصحف السيارة. وبعض المقالات الشاردة ألزمته الضرورة السياسية بقراءتها.. فإحساسه ـ كما يقول ـ باللغة أجنبي جداً، على كل حال.. ص٢٢). ولذلك فإنه (لا يفهم كيف يجوز لدى بليه أن يقول «فلو فلوتان» ولا يجوز له أن يقول: «احلولولك»! ص٢٣).

يدعو فيما بعد إلى خاصة تعرف بخاصة الجريان يسمّونها في أوروبا Enjambement والكلمة فرنسية. وهذه الخاصة هي تسلسل المعنى في أكثر من بيت. وهي (خاصة لا وجود لها في الشعر العربي، برأيه، لأن الشعراء توارثوا فيه وحدة البيت ص٢٣-٢٤).

ويأمل أن يقرأ ديوانه شاعر ناشئ مطبوع فيتأثر بما فيه من تجارب (ويجدّد لنا ألوان الحياة وألحانها، ويسلخ جلود الشيوخ ص٢٥)!

ويعترف بأثر أليوت في شعره المنثور في قصيدتي (الحب في سان لازار) و(أموت شهيد الجراح). ويقرّر أن فهم هاتين القصيدتين يحتاج إلى أذن ترتاح إلى (مازوركات شوبان الرقيقة.. وإلى علم بالأساطير الأوربية، وتفقّه في الثقافة الأوربية، فهما لخاصة الخاصّة! ص٢٥).

فكيف تنسجم هذه التجارب المكتوبة لخاصة الخاصة مع دعوة الكلمة إلى «ثورة أدبية شعبية» ومع ميل كاتب «لم يفكر إلا في الحرية الحمراء.. ص٢٧»؟

يعود د. لويس عوض إلى تجربته الشعرية ومقدمته النقدية في كتابه (بلوتولاند) الذي طبعه على نفقته الخاصة عام ١٩٤٧ معلقاً عليه تحت عنوان. (بعد نصف قرن.) في الطبعة الثانية عام ١٩٨٩. فيرى أن مقدمة الديوان: «حطّموا عمود الشعر» كتبت في درجة حرارة مرتفعة، لأنها كتبت في مناخ الدعوة للثورة على جمود العهد البائد وفساده والدعوة لخروج الجديد من القديم. ولكنه يجد فيها (وثيقة تاريخية بغض النظر عن صحّة مضامينها أو عدم

صحّتها وبغض النظر عن سلامة أحلامها أو عدم سلامتها، لأنها تصوّر مناخ تلك الفترة ١٩٤٥-١٩٥٢ المشبع بالثورة والتحدّي في الأدب والفكر الفلسفي والسياسة والاقتصاد والقيم الاجتماعية والأخلاقية.. الخ ص١٤١.

ويرصد في تعليقه الاستجابات تجاه ديوانه الذي قوبل من الصحافة بصمت شامل باستثناء مقال طويل شجاع - على حد تعبيره - كتبه د. حسين مؤنس في جريدة (البلاغ). ويرصد أيضاً تجاوب بعض تلاميذ أمين الخولي «النجباء في الجامعة» مثل صلاح عبد الصبور الذي تجاوب مع دعوة العروض الجديد وفاروق خورشيد الذي تجاوب مع الاهتمام بالأدب الشعبي!.

ولكنه يعترف أن الديوان كان مربكاً! فيه قضايا ملتهبة (لا تناقش علناً، ربما استنكاراً لها وحماساً لها وتحسّباً من إغضاب آلهة الثقافة الرسمية. ص١٣٨).

وفي تصوّره أن (أزمة الشعر العربي التقليدي لم تبدأ لمجرد موت شوقي وحافظ. ولكن بدأت لعجز مدرسة أبولو ومدرسة المهجر، أي عجز المدرسة الرومانسية العربية، عن التعبير عن أي مضمون اجتماعي أو إنساني بالمعنى العام في زمن يقظة الجماهير وازدياد اندفاعها للمشاركة في تقرير مصيرها.. إلخ ص١٤٢).

وينهي تعليقه (بعد نصف قرن..) بموقف يرى فيه أن القضية لم تزل كما كانت في الماضي، سواء أتعلّقت ببحور الشعر أم أغراضه ومهمّته وعلاقة الجديد بالقديم. فهذه (كلها أسئلة تحتاج إلى الإجابة عليها. فليجبْ عليها كل

جيل بما أوتي من حكمة واقتدار دون وصاية من جيل على غيره من الأجيـال. ص١٥٠).

أيكون من المناسب أو المفيد تأمّل بعض الأمثلة من إنشاء د. لويس عوض الشعري في هذا الديوان (الرائد)، لِيُسَاءل من حيث مهمّته الفنيّـة والاجتماعية وعلاقته بشعرية (عربية) بديلة!

يقول في مطلع قصيدة عنوانها (قصة تقدمية):

ثلاثـــة رمـــوا عصـــا التيـــار
ذات أصيـــل في حمـــى الأهـــرام
يـا طيبـه مـن كنـفٍ للســاري!
مـــا زال موئـــلاً علـــى الأيـــام
أولهـــم علـــى جـــواد أبلـــق
دعـــاه: نـــور الحـــق والحيـــاة
راكبـــه يـــأمن شـــرّ الزلـــق
مستوثق لا يخطئ الرماية.. ألخ ص٣١

ويختتم قصته التقدمية على النحو التالي:

وهـــذه حكايـــة الفرســـان
وهـــذه نهايـــة الثلاثـــة
تلازمـــوا في السّـــعد والأشـــجان
منذ تعارفوا على الحداثة.. ألخ..ص٥٦

وفي أحد المقاطع من شعره المنثور تحت عنوان (الحب في سان لازار) يكتب:

أيها القارئ، أصدقني القول:

هبك خلوت بفينوس ميلو، فماذا أنت فاعل؟

كلا، أنا دون جوان لم أفعل شيئاً من ذلك

لأني أحببت بعد القبلة الأولى

نعم قبّلت يدها، يدها التي أسمعتني فالسات شوبان والكتدرال أنجلوني.

قبّلت يدها قبلة دامت من بونتواز إلى باريس.

أليس هذا رقماً قياسياً؟ ولكن حبّي لا يقاس ولا يوزن ولا يسبر ولا يحصى لأنه حب شاعر. ص٦٥(!)

وفي مطلع نص بالعامية المصرية عنوانه (غرام التربادور) يقول:

مرّة ظبطت عودي

ولما طلت نيني

سندته بخدودي

وصحت من أنيني:

نسجت أحلامي

بساط عريض، عريض

خيوطه من غرامي

طول الليالي البيض.. إلخ ص١١٨.

ولا تتجاوز (قصائد) الديوان، مع أنه من شعر الخاصة، مستوى هذه الأمثلة من حيث المستوى الفني والرؤية الشعرية!

فإلى أيّ مدى يتطابق هذا النوع من الشغل الشعري مع بيانه النقدي ضد لشعر العربي (التقليدي) واللغة العربية (المقدّسة) والإيقاع العربي الذي يدعو إلى تحطيمه والبلاغة العربية التي ينبغي (أن تكسر رقبتها)؟

وكيف تكتفي أشكال من النقد والوعي النقدي بما يُشَاع عن «تقدمية شاعر» ومواقفه (الطبقوية) أو (الاقتصادوية) و(السياسوية) والأيديولوجية، ثم تجعل من (محاولة) شعرية اعتيادية أو شبه اعتيادية فتحاً «تجديدياً» و«وحداثوياً»؟

إن أية قراءة عادلة في ديوان (بلوتولاند) ستنتهي إلى الاتفاق مع حكم أو تقويم أصدره صاحبه على نفسه إذ قال بأنه (لم يفتح فتحاً ولعله كان مصيباً أيضاً في اعترافه بأن (أكثر شعره رديء! ص٢٤).

يطيب الآن، ومن قبل، لألوان من (السجال) النقدي (الحديث) أو (الحداثوي) و(التقدمي) و(الأيديولوجي) أن يحذف موضوع الهوية، ويهمّش موضوع «الأصول» في إبداعه البديل ونقده البديل. وتحاول (بيانات) حديثة وشبه حديثة أن تكون ضد الهوية قبل أن تكون مع الحداثة. وبخاصة عندما ترجع بذاكرتها إلى أنموذجات إبداعية أو شبه إبداعية وأنموذجات نقدية أو شبه نقدية مقنّعة بالحداثة وغير منتمية، لتختار منها رموزها في التفكير والعمل الجديدين، أو لتختارها كأدلّة على التغيّر الثقافي والإبداعي!.

قد يقال: إن مقدمة ديوان (بلوتولاند) وقصائده كتبت في مرحلة تاريخية معيّنة، وأشعاره تقوّم في ضوء تلك المرحلة فحسب.

ويبدو لنا أن حضور (الآخر) أو الغرب أو الأجنبي المباشر وغير المباشر في تلك المرحلة هو جزء من التطور المادي والاجتماعي العربي!

ما الذي تهدف إليه مطالعة نقدية متأخّرة في هذا النتاج وفي نتاجات مشابهة؟

إنها تحاول أن تدرك ذلك التضاد الداخلي الذي تحمله حالة (حداثية) أو جديدة مثل هذه (الحالة) وغيرها، بالإضافة إلى تضادها مع الهوية والواقع، على الرغم من أن بعض (الشغل) النقدي يرى إليها كمرجع من مراجع (ذاكرة) الحداثة الشعرية والنقدية، أو كمصدر فعّال ودسم من مصادرها!.

لم تكن (أحوال) الحداثة والتحديد تتبنّى (بعث) الشعرية العربية و(تحرير) القصيدة العربية بشكل ذاتي ومستقل، يندغم فيه المشروع الإبداعي بالمشروع النهضوي، وإن بشّرت بالموقف (التقدمي) و(الشعبي) و(الثوري). ولذلك اتهم بعض عوائدها اللغة العربية بأنها (اللغة المقدسة) أو (لغة السادة). ودعا إلى تحطيم (البلاغة والبيان والموسيقى). واعتبر (بيان) الاتهام (وثيقة تاريخية) سواء أكانت مضموناته صحيحة أم كانت غير صحيحة، لأنها كتبت في مناخ الدعوة للثورة وتقرير المصير!.

كيف يستطيع الإبداع العربي أن ينكر موضوع الهوية الذي يكمن في أساس مشروع النهضة العربية، وفي «احتمالات» أية «ثورة» عربية، وفي حلم (العباد) ومصيرهم..

ولِمَ لا يجابه (النقد) ميراثه الإبداعي والنقدي والنظري والثقافي بمجابهة عادلة وعقلانية، فتنمو (حداثة) فعّالة وملهمة وشافّة من داخل تراث الأمة والتاريخ الإنساني والعمل والتفكير من أجل هويّة تنجز ذاتها بالتفاعل مع الآخر، دون أن تتنكّر لحضورها التاريخي؟

-٣-

في مقدمة ديوانها الثاني (شظايا ورماد)[٢] تقترح الشاعرة نازك الملائكة مجموعة من الأفكار النقدية، تسوّغ بوساطتها ضرورة تطوير الشعر العربي، لأن (الشعر وليد أحداث الحياة ص٥). وتستشهد بعبارة لبرناردشو: (اللاقاعدة هي القاعدة الذهبية في الشعر، كما في الحياة) وتبشر بتطور عاصف وجارف لا يلتفت إلى المعايير المألوفة والمتوارثة!.

تقول: (الذي أعتقده أن الشعر العربي يقف اليوم على حافة تطور جارف وعاصف، لن يبقي من الأساليب القديمة شيئاً، فالأوزان والقوافي والأساليب والمذاهب ستتزعزع قواعدها جميعاً.. ص٢٥، ص٢٦). وتتناول المسالة العروضية، فتستنكر تلك النظرة التي تربط الشعر بأنموذج البحور والتفعيلات التي استنبطها الخليل بن أحمد الفراهيدي من الشعر العربي. و(كأن الشعر لا يستطيع أن يكون شعراً إن خرجت تفعيلاته على طريقة الخليل. ص٦). وربما كانت عملية استنباط أوزان جديدة من أوزان الخليل وتفعيلاته مدخلاً إلى تطوير الشعر العربي الذي (لم يقف على قدميه بعد الرقدة الطويلة التي جثت على صدره طيلة القرون المنصرمة الماضية) على حد تعبيرها. ولا تتعلق «رقدة» الشعر العربي عندها بالأوزان فحسب. فاللغة العربية (لم تكتسب بعد قوّة الإيحاء ص٧). والنحوي أو اللغوي (يشكّل عائقاً أمام الشاعر. مع أن شاعراً واحداً (قد يصنع للغة ما لا يصنعه ألف نحوي ولغوي مجتمعين.. إلخ ص٧). ولذلك ترى أنه سيكون على الأديب «المرهف» أن يدخل (تغييراً جوهرياً على القاموس اللفظي المستعمل في أدب عصره.. ص٩) وتربط فكرة

قوة الإيحاء في اللغة العربية بكتّابها وشعرائها (الذين لم يعتادوا استغلال القوى الكامنة وراء الألفاظ استغلالاً تاماً إلا حديثاً. إلخ ص١٨ــ١٩). وتدافع عن الإبهام الذي قد تنطوي عليه قوة الإيحاء أو الترميز بقولها: (الإبهام ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو صورة من صور الحياة. وكذلك يندر أن تجد شاعراً، كل شعره معقد ملتو ص١٩) وإن كان القارىء العربي برأيها، يتهرّب من الشعر الرمزيّ. وتسوّغ تعمدّ بعض الشعراء تعقيد شعرهم ببعض العذر الذي التمسه لهم ألدس هكسلي حين قال: (إن المعاصرين يهربون إلى الإبهام خوفاً من الوضوح الذي هو الصفة الأساسية في الأدب الشعبي.. ص٢١).

ما سمة «التطوير» الذي تقترحه أنموذجات ديوان (شظايا ورماد) إذا كان كل ما فيه (لون بسيط من الخروج على القواعد المألوفة).

ويقتصر، كأسلوب جديد، على إعادة ترتيب تفاعيل الخليل فحسب. وكيف يمكن لهذا الأسلوب في ترتيب التفاعيل (أن يطلق جناح الشاعر من ألف قيد ص١١)؟

تقارن نازك الملائكة بين أسلوب استخدام التفعيلة وأسلوب إتمام تفعيلات البيت في بحر المتقارب كمثال. ثم توضح الإرباك الذي يواجه الشاعر عندما ينظم المثال نفسه على البحر الطويل. فمزية طريقة التفعيلة، برأيها، أنها (تحرّر الشاعر من طغيان الشطرين. ص١٥).

وفي موضوع القافية تلاحظ (الخسائر الفادحة التي أنزلتها القافية الموحّدة بالشعر العربي طيلة العصور الماضية ص١٦). فاللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي اتخذت القافية الموحّدة سنّة في قصائدها. والقافية الموحّدة كانت دائماً هي العائق. ومن حسن الحظ، برأيها (أن الشعراء المعاصرين قد استخفوا بسلطان القافية، وخرجوا عليه.. إلخ ص١٧).

ولا تنكر أن أسلوبها «الطريف» في تقفية قصيدتها (الجرح الغاضب مقتبس (مباشرة من الشاعر الأمريكي أدغار بو ص١٨). وربما دلّ هذا الاقتباس المباشر، وعوامل أخرى عندها وعند غيرها، على دور ما للمؤثّر الأجنبي المباشر هنا وغير المباشر في مكان آخر. وإن سلّمنا بنظرتها إلى أن التطور يحدث عن (التقاء أمّتين أو أكثر ص٢٦)، دون أن يتناقض ذلك مع (الإيمان الحار بمستقبل الشعر العربي ص٢٧)!.

وربما افترضت أنموذجات (شظايا ورماد) الشعرية التساؤل عن مدى «جدة» أو «جديّة» إعادة توزيع التفعيلات ضمن نظام إيقاعي مختلف. ولكنه ينتمي في الواقع إلى أنموذج الشعر المهجري وأنموذج مدرسة أبولو والميول الشعرية الرومانسية بعامة. ولا يرتقي توظيفها اللغة (الجديدة) بشعريّة النص، ولا يعكس مغامرة لغوية جديدة ومغايرة لتجربة الأنموذج الشعري العربي الرومانسيّ.

ولنتأمل توزيع التفعيلات والعلاقة «الجديدة» مع اللغة في قصيدة (أغنية الهاوية) من الديوان:

مججت الزوايا التي تلتوي
وراء النفوس
وراء بريق العيون
وأبغضت حتى السكون
وتلك المعاني التي تنطوي
عليها الكؤوس
معاني الصدى والجنون... الخ ص١١٩.

ألا تقترح نازك الملائكة في هذا الأنموذج توزيعاً بسيطاً للتفعيلات ربما كان فيه مهارة ما، يغلب عليها الاهتمام بالشكل من خارج، وتتقصّد القوافي ضمن بنية فنية ساذجة لا تسمح بأكثر من معالجة «ذهنية» للمشاعر وللأفكار؟

وفي قصيدة (مرثية يوم تافه) تكرّر الأنموذج ذاته الذي ستكرّره في بعض قصائد ديوانها التالي (قرارة الموجة):

لاحت الظلمة في الأفق السحق
وانتهى اليوم الغريب
ومضت أصداؤه نحو كهوف الذكريات
وغداً تمضي كما كانت حياتي
شفة ظمأى وكوب
عكست أعماقه لون الرحيق.. إلخ ص٩٢.

ولا تختلف محاولة نازك الملائكة في قصائد مثل: (جامعة الظلال ونهاية السلم والكوليرا) وغيرها عن محاولتها في هاتين القصيدتين. كما أن المعاناة الفنية في ديوانها التالي (قرارة الموجة) تنتمي إلى المناخ الفني لديوانها (عاشقة الليل) و(شظايا ورماد)..

تتوقّع نازك الملائكة في مقدمة ديوانها (شجرة القمر)[٣] الصادر بعد عقدين من الزمن أن تيّار الشعر الحر سيتوقّف في يوم غير بعيد (وسيرجع الشعراء إلى الأوزان الشطرية بعد أن خاضوا في الخروج عليها والاستهانة بها.. ص١٦). وهو توقّع يكمن في أساس رؤيتها النقدية والإبداعية التي تبنّت

نيها إعادة توزيع التفعيلات العروضية وفق نظام عروضي ينتمي إلى بعض البحور التي استنبطها الخليل بن أحمد، بدلاً من أن تبحث عن نظام إيقاعي بديل تفرضه النظم الإيقاعية العربية وتطور الشعرية العربية التاريخي. ولكن هذا لا يعني بالنسبة لها (أن الشعر الحرّ سيموت، وإنما سيبقى قائماً يستعمله الشاعر لبعض أغراضه.. ص١٧)!

وفي ملاحظاتها حول قصائد هذا الديوان تسجّل اعتراضها على تلك الكتابة «الفوضوية» في أثناء توزيع أبيات القصيدة بشكل غير منظم وغير منتظم، فتقول: (ولكم جزعت عندما صرت أرى في المجلات قصائد موزونة على الشكل العربي وزناً تاماً. ولكنها تكتب كتابة فوضوية وكأنها نثر لا شعر.. ص١٣-١٤)!

ولكنها لا تناقش جدوى توزيع الجمل الشعرية على الأسطر، وتوظيفها في ضوء الدلالة العروضية أو الإيقاعية أو النحوية أو الانفعالية!.

وعلى أية حال فهي (لا تذكر قط أنها اقتصرت على الشعر الحرّ في أية فترة من حياتها. ص١٦). وتذكر أن ديوانها (شجرة القمر) يحتوي على سبع قصائد من الشعر الحر. وأبرز دليل ديواناها السابقان. ففي ديوان (شظايا ورماد) الصادر سنة ١٩٤٩ ست قصائد حرة. وهو الذي دعت في مقدمته إلى الشعر الحر دعوة متحمّسة. وأما ديوانها (قرارة الموجة) الصادر سنة ١٩٥٧ فقد اقتصر على تسع قصائد من الشعر الحر.

وتعلّل موقفها الإبداعي والنقدي بأنها تحب الشعر العربي، ولا «تطيق» أن يبتعد عصرنا عن أوزانه العذبة الجميلة. ثم إن الشعر الحر في رأيها «يملك»

عيوباً واضحة أبرزهـا: الرتابـة والتدفّـق والمـدى المحدود.. وقـد ظهـرت هـذه العيوب ـ كما تلاحظ ـ في أغلب شعراء هذا اللون.. الخ ص١٦.

هل تطوّر نازك الملائكة رؤيتها النقدية لقضايا التجديد الشعري والتطور الشعري في كتابها (قضايا الشعر المعـاصر)[٤]؟ وإلى أي مـدى تختلـف نظرتهـا النقدية فيه عن نظرتها النقدية في مقدمة ديوانها الثاني (شظايا ورماد)؟

تؤكد في مقدمة طبعة الكتاب الخامسة أن (القواعد التي وضعتهـا للشـعر الحر ما بين سنة ١٩٤٩ وسنة ١٩٦٢ ما زالت صحيحة لا غلط فيها، ويمكـن لأي شاعر أن يستعملها.. الخ وتستدرك فتقول: (غير أنني أذهب الآن إلى أنها ليست الصورة الوحيدة الممكن استعمالها (...) وكل مـا في الأمـر أنـني أتقبّـل الآن ـ حرصاً على الموضوعية والدقّة ـ إضافة تنويعات جديدة بشـروط خاصّـة لها ما يبررها.. إلخ).

ولكن المختلف في رؤيتها الجديدة يبرز عبر محاولتهـا ربـط حركـة الشـعر الحـر بـالأصول الأدبيـة العربيـة؛ إذ تقـرّر أن (الشـعر الحـر قـد ورد في تاريخنـا الأدبي) وتستشـهد بكشـف لعبـد الكريـم الدجيلي في كتابـه المهـم (البنـد في الأدب العربي، تاريخه ونصوصه). وتردّ القارىء إلى قصيـدة مـن هـذا الشـعر، وردت منسوبة إلى الشاعر ابن دريـد في القـرن الرابـع الهجـري. وروى النـص الباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن) أدرجه كما يدرج النثر العادي.. إلخ ص٨.

ومن القصيدة هذه العبارات:

ربّ أخ كنت به مغتبطاً، أشدّ كفّي بعرى صحبته، تمسـكاً مـني بـالود، ولا أحسبه يغيّر العهد، ولا يحول عنه أبداً.. إلخ

وتذكر أن عبد الكريم الدجيلي ينقل من كتاب (وفيات الأعيـان) أشـطراً منسوبة إلى أبي العلاء المعري تجري هكذا:

أصلحك الله وأبقاك، لقد كان من الواجب أن تأتينا اليوم إلى منزلنا الخالي، لكي نحدث عهداً بك يا خير الأخلاء، فما مثلك من غيّر عهـداً أو غفـل..

إلخ ص١١.

وفي رأيها أن أعظم إرهاص بالشعر الحر هو ما يعـرف بـالبند [٥]. بـل إن هذا البند هو نفسه شعر حر، لأنه شعر تفعيلة، لا شـعر شـطر. والأشـطر غـير متساوية فيه، والقافية غير موحدة، أو تأتي دون نظام أو نموذج محدد.

ثم تطرح في ثنايا كتابها فرضية فكرية ونقدية هامة بمعنى ما، عندما تـرى أن حركة الشعر الحر (لن ترسـخ في تاريخنـا حتـى يـدرك الشـاعر الحديـث أن تراثه القديم قد كان هو المنبع الذي ساقه إلى إبداع الجديد ص٩٣).

ولكنها لا تقترب بمفهوم الشعر الحر مـن مفهـوم الحداثـة الشـعرية. وربمـا كان الشعر الحر بالنسبة لهـا هـو ظـاهرة عروضيـة، أو هـو (الشـعر ذو الشـطر الواحد) فحسب يقتصر فيه الشاعر على إعادة توزيع التفعيلات وفق «نظـام» إيقاعي جديد.

وتستحيل مزايـا الشـعر الحـر الثـلاث الـتي تحددهـا في الحريـة والموسـيقية والتدفق «شراكاً» للشاعر، (عدا عن العيوب التي يتضمنها هذا الوزن ص٤٧)

وأبرز هذه العيوب التي تنشأ عن طبيعـة الشـعر الحـر، كمـا تـرى (عيبـان اثنان يرتكز كل منهما إلى تركيب التفعيلات في الشعر الحر ص٤٨). فالشـعر

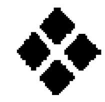
الحر يقتصر بالضرورة على عشرة بحور من بحـور الشعر العربي الستة عشر. (وفي هذا غبن للشاعر يضيّق مجال إبداعه، وأغلب الشعر الحر يرتكز على ثمانية بحور منه من عشرة إلى تفعيلة واحدة. وذلك يسبب فيه رتابة مملة خاصة حين يريد الشاعر أن يطيل قصيدته ص٤٨)!.

تضيق إذاً فسحة الشاعر الإيقاعية عندما يقتصر على هذه البحور أو التفعيلات، فما دواعي التطوير؟

ولكن! هل الاحتمالات الإيقاعية التي تتضمّنها التفعيلات تقتصر على عددها، أم أن توظيف «نظام» إيقاع التفعيلة يعكس احتمالات متنوعة وغير محدودة، من حيث المستوى الإيقاعي. ويتعلّق ببنية «النص» الإيقاعية وجملته الشعرية وصيغتها الكميّة؟

تلامس نازك الملائكة في رؤيتها النقدية ظواهر عروضية وفنية بشكل شحيح، لا تؤرّقه أعماق المسالة الإبداعية والنقدية. بل إن بحثها عن جذر «تراثي» عروضي للشعر الحر لا يتعدّى إدراك شاهد عروضي أو مثال وزني، يمكن أن تنتسب إليه حركة الشعر الحر!.

إنها لا تنشغل بحداثة شعرية عربية تنتمي إلى أصولها، وتستكشف «المعايير» الخاصة بها. ولا تعاني علاقة أسئلة الحداثة بأسئلة الهوية، كجزء من سؤال الهويّة الكبير في مشروع عربي يحمل مضاعفات التنوير الثقافي العربي والمصير الثقافي العربي..



بالمقابل، كيف يناقش الشاعر يوسف الخال ـ على سبيل المثال ـ مفهومات الشاعرة نازك الملائكة النقدية في كتابه (الحداثة في الشعر)[6]؟ وكيف ينظر إلى مفهوم الحداثة بعامة والحداثة في الشعر بخاصة؟.

يحدد يوسف الخال (اتجاه المؤلفة السلفي المتزمّت الذي يتّضح في محاولتها البائسة أن تقيّد «الشعر الحر» بأسلوب الشطر الواحد الذي تقلّص حريته إزاء الشعر القديم «المقيِّد».. ص٣٥) وعلى المؤلفة أن تنسجم ـ كما يقترح ـ مع مبدأ استقراء القواعد وفقاً للأنماط الجديدة الحرّة، كما فعل الخليل بن أحمد. (لا أن تصحّح هذه الأنماط وفقاً للقواعد التي استقرأها الخليل للشعر الذي سبق أيامه. ص٤١) وهكذا لا يجد يوسف الخال في كتابها (قضيّة جوهرية واحدة.. ص٥٠).

وفي ردّه على موقف نازك الملائكة من قصيدة النثر، وتبنّي مجلة (شعر) إياها يجد في تجارب «الغرب» أو «الغير» الإبداعية عاملاً يسوّغ بوساطته كتابتها عربياً. فإذا كانت قصيدة النثر ليست شعراً (فكل ما كتبه شعراء كبار كلوتريامون وبودلير ورامبو وكلوذيل وهنري ميشو وسان جون بيرس «الفائز بجائزة نوبل» ورينه شار وبونفوا من نوابغ الشعراء المعاصرين، كل ما كتبه هؤلاء من قصائد نثر هو شيء ركيك فارغ المعنى.. إلخ ص٤٣).

ولا يستكشف يوسف الخال معايير وصيغاً نقدية تعيّن العوامل التي تستدعي حضور قصيدة النثر الإبداعي والعناصر التي تكوّنها. ويكتفي بردّ المتلقّي إلى العوائد الإبداعية «الأجنبية» وإلى «نوابغ الشعراء المعاصرين في الغرب».

وربما يختلف بذلك عن نازك الملائكة التي لم تستطع، برأيه، أن تزيح عن ذهنها العربي (حجاب التزمّت والسلفيّة ومركب النقص.. ص٤٦). وينسجم في هذه الحال مع مرجعه الأجنبي الخاص بالحداثة الشعرية، ما دامت (الحرية التي اتخذها الشاعر العربي لنفسه أسوة بشعراء العالم الحديثين منذ بودلير ورامبو ليست إلا ضرورة اقتضاها هذا المفهوم.. ص٥١). وإن اعتبر حركة الشعر الحر (مقودة بضرورة اجتماعية محضة..) والدليل على ذلك عنده هو أن (محاولات وأدها قد فشلت جميعاً. إلخ ص٣٩).

ويفترض (أن المفهوم الحديث رفع الشعر إلى مستوى الفن الخالص الذي يحدد الرؤيا اللاهوتية والميتافيزيقية ويؤيدّها في مواجهة الصناعة الآلية ومجتمعها القائم على الرؤيا المادية للوجود.. ص٩٦-٩٧).

وعلى الرغم من إشارته إلى الضرورة الاجتماعية «المخصبة» التي فرضت بقاء تجربة الشعر الحر ومحاولات الحداثة، فإنه يؤكد على (وقوع السياب ونازك الملائكة معاً، في طليعة من وقعوا في جيلهما الناشئ، تحت تأثير دراسة الشعر الإنكليزي المعاصر في كلية الآداب ببغداد وقراءة الترجمات التي أخذت تنتشر.. إلخ ص٣٢).

هكذا تبحث نازك الملائكة عن مرجع شكلي للشعر الحر في الذاكرة الشعرية العربية والتراث الأدبي العربي، فتجده في تجارب «البند» المحدودة التي لوحظت من قبل بعض الباحثين، دون أن تنكر مرجعها الشخصي الأجنبي في بعض نتاجها. ولكن رؤيتها تلتزم بالبيان العربي والبلاغة العربية والإيقاع العربي. بينما يوظف يوسف الخال موقفه النقدي من الحداثة في الشعر، ليعلن

(اختفاء العقل من ديارنا في الألف سنة الأخيرة ص٩)، وليتكلم علـى (العقليـة الجامدة ص٨٣)، وليرى في الحرص علـى (تجميـد اللغـة) في قواعدهـا المتوارثـة دليلاً على أن (العقل العربي غـير حديث بعـد ـ أي لا علمـي ولا علمـاني.. ص٦). ويستأنف في موضع آخر كلامـه علـى (جـدار اللغـة ص٦١) وأهميـة اقتراب (الشعر في الأخصّ من الكلام المحكي والاستفادة منه حتى في الإيقـاع أسوة بتجارب عزرا باوند و. ت. س. إليـوت وسـواهما مـن أقطـاب الشـعر والنقد المعاصرين.. إلخ ص٩١)!

رؤيتان نقديتـان للشـعر الحديث أو الجديـد: تتوقّـف الأولى عنـد مفهـوم «الشـعر الحـر». وتـرى إلى «تحريـر» الشـعر في توزيـع التفعيـلات وفـق نظـام عروضـي جديـد، ولكنـه محـدود وانتقـالي، ينتمـي إلى علـم العـروض العربـي. وتكتشف أصالتها في أنموذجات أدبية تراثية محدودة، ولا ترى «الإمكانيـات» و«الاحتمـالات» الشاسـعة الـتي يتضمنهـا الإيقـاع العربـي والبيـــان العربـي. وتكتفـي بإمكانيـات واحتمـالات يفترضهـا «ضبـط» ضيّـق وتنظيـم شـــحيح للإيقاع العربـي! وتسـتعير الرؤيـة الثانيـة مفهـوم (الآخـر) أو (الغـير) للحداثـة وللحداثة الشعرية. وتبالغ في قيمة عوائده الإبداعية والنقدية. ثم ترفـض العقـل العربي غير الحديـث، أو غير العلمي وغير العلمـاني بعـد. وتتجـاهل إمكانيـات التراث الشعري واللغوي اللذين تنتمي إليهما واحتمالاتهما غير المحدودة!

الرؤية الأولى تتكلم على حرية الشاعر والحرية في الشعر لتصطنع معاييرهـ التي تتجاوب مع تجربتها الخاصة في الشعر، وإن صرّحت بعلاقتها مع الأصـول الشعرية العربية.

أما الرؤية الثانية فتتكلم على الحرية في الشعر وحداثة الشعر أسوة بتجربة الآخر أو الغير فتنقطع عن الأصول، لتجد معاييرها غير المنتمية عنده!

رؤيتان تضلّان فضاء الهوية الغائب بمعنى ما، بحثت الأولى عن ذاكرة فيه، وحاولت الثانية أن تندغم مع فضاء الآخر الشعري المختلف.

هل تتبنى نازك الملائكة في مقدمة ديوانها (شظايا ورماد) وفي كتابها النقدي (قضايا الشعر المعاصر) تحرير الشعر أو الحرية في الشعر حقاً؟

وهل يكفي (التعديل) العروضي، وتوظيف اللغة (الموحية) لتحرر الشعر؟

ألا تجاور في تجربتها النقدية والإبداعية الأشكال الشعرية المهجرية وعوائد مدرسة أبولو الشعرية، وما ينتسب إليها من نتاجات شعرية وعوائد نقدية، دون أن تتجاوزها بمعنى ما؟

وهل رؤية يوسف الخال للحداثة وللشعر في كتابه (الحداثة في الشعر) تقترح موقفاً نقدياً حديثاً من الحداثة والشعر، يصعد من الأصول الشعرية، ويعالج قضايا منتمية إلى الإيقاع العربي والبيان العربي؟

ربما كنا أمام دعوة أولى لحريّة الشعر العربي تقيّده بنوع من الأحكام ينتسب إلى الذاكرة الشعرية العربية، بدلاً من أن يحرّرها أو يبعثها. وأمام دعوة ثانية لحداثة الشعر تجابه الأصول الشعرية العربية بذاكرة «الآخر» الشعرية والنقدية الحديثة، فتنأى عن ذاكرتها الشعرية العربية!

-٤-

تختلف مصادر البحث العربي المعاصر والحديث في الفلسفة والنقد. وتتنوّع تبعاً لسلطة الأنموذج «الغربي» الفلسفي والنقدي والإبداعي المباشرة أو غير المباشرة، وتبعاً لأنموذج الخطاب الذي تشيعه وسائطه في حقل الفكر والثقافة والتربية والفن والإعلام وغيرها، أو تعمّمه!.

وقد كان للفكرية الوجودية حضور واضح في الميول العربية الفلسفية والنقدية والإبداعية. وحاول بعض المثقفين والمبدعين أن «يبشّر» بمدرسة وجودية عربية، أو بالبحث عن مدرسة عربية وجودية!

وتجلّت آثار «الوجودية» ومؤثراتها في تجربة فلسفية هامة تحاور التراث، وتجتهد في بعثه وإحيائه، وتستلهم عوائد الفلسفة الغربية وتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في الوقت نفسه، كتجربة د. عبد الرحمن بدوي. وأفادت منها تجارب شعرية ونقدية كتجربة خليل حاوي وتجربة أدونيس وغيرهما. وحاول بعض التجارب أن يوفّق بين مفهومات «وجودية» ومفهومات التجربة القومية بمعطياتها الفكرية والإبداعية كتجربة مطاع صفدي في حقل القصة الإشكالية والنقد الإشكالي على سبيل المثال.

وربما تأثّرت البيئة الثقافية التي حاولتها مجلة «الآداب» ومجلة «شعر» بالنتاج الوجودي الفلسفي والإبداعي فعرّبته أو ترجمته، على الرغم من عوامل الاختلاف والخلاف بينهما التي تفرضها ميول أيديولوجية وأهداف ثقافية أعلنتها كل منهما!.

يدعو د. عبد الرحمن بدوي في مقاله فلسفية نقدية إلى (فن الشعر الوجودي)(٧)، وينظر إلى ماهية كل من الشعر والفلسفة كصورتين للوجود: إحداهما للتعبير عن الإمكان والأخرى للتعبير عن الآنية. ص١١١) فالشعر والفلسفة يتكاملان لأن الوجود إمكان وآنية.. (الشعر يعمل في الإمكان، ليحيله إلى آنية، لكن في مملكة القول الموزون. والفلسفة تعمل في الآنية كيما تردّها إلى ينبوعها في الإمكان. وهذا يتم في مملكة القول المنطقي ص١١١). ويرى إلى الشعر رؤية هيدجر في دراسته تجربة هيلدرلن وماهية الشعر (كتأسيس للوجود بواسطة القول. ص١١٤) لأن الشعر كروح (لا يعمل إلا في الإمكان. ص١١٧). وهو أقرب إلى (الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي، لأنه ينطوي على عنصر الموسيقى. والنثر أقلّ منه حظاً من الوجود المطلق.. إلخ ص١١٨).

ويمثّل لأكمل أنموذج من الشعر الوجودي بديوان (أزهار الشرّ) لبودلير.

يلخّص عرض د. بدوي المذهبي لطبيعة هذا الشعر الوجودي في أن التعبير باللغة يتفرّع عليه ثلاث مسائل: الألفاظ والصور والوزن، ما دامت الألفاظ إلى جانب الصور والموسيقى ـــ هي الأداة الوحيدة التي يستعينها الشاعر في خلقه. والشعر يحتاج إلى لغة خاصة للتعبير، كما قال هيجل. ولكن يمكن للشاعر ـــ برأي د. بدوي ـ إما أن (يلجأ إلى الألفاظ العتيقة، أي قليلة الاستعمال في الحياة العادية، أو يصنع ويبدع كلمات جديدة بشرط ألا يضع نفسه في تعارض مفرط مع روح اللغة.. ص١٢٩). ويمكن للشاعر أن (يستعيد التعبيرات الأولية والألفاظ البسيطة التي نشأت في طفولة اللغة. ص١٣٠).

والتجديد أو الإبداع، عنده، لا يقتصر على الألفاظ، بل يتعدّاها إلى التركيب اللفظي. والمعيار هو (سمّو الملكة الشعرية ص٣١). والشاعر الوجودي يكثر من استعمال الصورة في التعبير لأن (العينيّ القائم في مملكة الإبداع هو الصورة لا المعنى المجرّد ص١٣٢).

وفي رأي د. بدوي أن الانفعال لا يعبَّر عنه إلا بالكلام الموزون. وإن كان من الممكن أن يكون غير موزون. ويعلّل النقص في الشعر العربي بأوزانه لتقليدية، وعلى وفق عمود الشعر، بكونها تقوم على اللحن دون الانسجام أو لتوافق، إذا جاز تطبيق هذين اللفظين على النظم. ويرى أن المحاولات التي قامت ـ سواء في الأندلس وفي شعر المهجر ـ (لم تستطع أن تعالج هذا النقص الشنيع في الأوزان العربية.. ص١٣٨).

وعلى أية حال، فما الذي يحرك الشعر الوجودي؟

إنه «الجزع» أو «القلق». ولذلك ينظر الناس إلى أولئك الشعراء الوجوديين على أنهم (رجيمون، ملعونون.. ص١٤٠). ويثمّن د. بدوي موقف الشعراء الوجوديين (لأن من ينظر من عين الحياة المدنّسة هو وحده الذي يحترق بلهيب تلك الشرارة المقدسة، ويضفر له هذا الإكليل.. إلخ اص١٤١).

وتستند دعوة د. عبد الرحمن بدوي للشعر الوجودي إلى فرضيته التي تجد (بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية صلات عميقة في المبدأ أو المنهج والغاية ص٧٣). وإن اعتبر أن مصادر النزعة الوجودية تكمن عند كير كيجورد

وهيدجر وبقية الوجوديين الأوربيين، والعلاقة بين (التصوف الإسلامي أوالمذهب الوجودي لا تعني نبذهم.. ص١٠٦).

وتلتقي دعوته هذه صدى مباشراً أو غير مباشر في مقالات متفرّقة نشرتها مجلة «شعر» وجمعتها في كتاب (الشعر في معركة الوجود)[٨]، ومن بينها مقالة لأدونيس بعنوان (محاولة تعريف الشعر الحديث) نشرها في كتابه «زمن الشعر»[٩] تحت عنوان (الكشف عن عالم يظلّ في حاجة إلى الكشف). كما تقترب من مناخها النظري العام دراسات مطاع صفدي مثل دراسته (اللحظة الحضارية والشعر) ومقالته: (مسؤولية المعاناة في الشعر الحضاري).



يرى أدونيس في مقالته تلك أن الشعر الجديد (يصدر عن حساسية ميتافيزيائية ص١٠). والشكل ليس (وزناً) ولكنه نوع من البناء. فلا يجوز أن يكون التمييز بين الشعر والنثر خاضعاً لمنطق التركيب اللفظي أو للوزن والقافية (فمثل هذا التمييز غير جوهري). وفي بعض فرضياته يجد أن الصلة (بين الفلسفة والشعر أكيدة قائمة في كل شعر عظيم.. ص٥٥). فالشاعر الميتافيزيقي لا يعنى بالأفكار إلا من حيث انعكاسها وانصهارها في نفسه. بل إن (من طبيعة الشعر الذي هو نبوءة ورؤيا وخلق ألا يقبل أيّ عالم مغلق.. فالشعر هو هذا البحث الذي لا نهاية له.. ص٥٠) والشعر الجديد نوع من السحر!.

وفي كتابه (مقدمة الشعر العربي)[١٠]، ينظر إلى الشعر كتأسيس باللغة والرؤيا (تأسيس عالم واتجاه لا عهد لنا بهما من قبل) ومهمة الشاعر الجديد

عندما يكتب قصيدته تعني (أن يحيل العالم إلى شعر.. إلخ ص١٠٢. لا أن يمارس نوعاً من الكتابة!.

يلتقي د. بدوي وأدونيس وغيرهما في رؤية العلاقة بين الفلسفة أو الميتافيزيقا والشعر. ومفهوم الشعر عندهما كتأسيس للوجود أو للعالم باللغة ينبع من المفهوم الوجودي له، وبخاصة مفهوم هيدجر عن هلدرلن وماهية الشعر..

وينسجم موقف أدونيس النقدي مع رؤيته إلى الإبداع كحدس وإشراق ورؤيا عندما يجد أن القيم الجديدة التي يضيفها الشعر العربي الجديد، أو يحاول أن يضيفها، إنما يستمدّها من التراث الصوفي العربي.

وفي مقدمته أيضاً يعلّق على الثقافة العربية كثقافة إعادة وتكرار (تدور ضمن عالم مغلق.. ص٢٧) فهي في جوهرها (ثقافة دينية ذات بعد مدني نشأت في أحضان الدين، وتحت راية السلطة.. ص٤٧) ويدعو الشعر الجديد إلى التخلّص من السلفية والنموذجية والشكلية والتجزيئية والغنائية الفردية والتكرار.. إلخ. ولكنه يخلص إلى أن مشكلة التجديد قديمة ترجع إلى القرن الثامن ص٣١.

وبما أن مقدمته تهدف إلى إعادة النظر في الموروث الشعري العربي فهو يكتشف فرضيّته (التحوّل والتخطّي) في الشعر العربي عبر مراجعته. فأبو تمام حرّر الشعر العربي من الشكل الجاهز، وأبو نواس من الحياة الجاهزة، فصرخته الأولى: (ديني لنفسي) هي صرخة العالم الحديث، وأبو نواس عنده هو بودلير

العرب، كما كان عند د. بدوي أكمل أنموذج للشعر الوجودي. أما المتنبي فخلق طبيعة كاملة من الكلمات وشعر المعري يكشف عن الغياب الأصلي في الحياة.. إلخ. ص٤٧-٥٦.

تتحرك الشعرية العربية إذاً بين أمرىء القيس وأبي العلاء المعري من القول إلى التساؤل، لتستقر فيما بعد على الصنعة كمدار يتحرك فيه الشعر العربي وكظاهرة جمالية في الشعر والحياة طيلة تسعة قرون.. إلخ ص٦٩.

ولكن الرؤية التي تكتشف اتجاه التخطي والتغيّر في الشعرية العربية تتناقض مع المعايير التي تنظر إليها في الوقت نفسه كشعرية تكرار وترداد وأنموذج وشكل. وفي المرحلة التي تستقر فيها الشعرية العربية على نوع من «الصنعة» يستمر الأنموذج الشعري والنثري الصوفي الذي يثمّنه أدونيس، كما يثمنه د. بدوي.

فكيف يكون شكل الشعر الجديد دعوة إلى الكلمة العربية وإلى سحرها الأصلي وإيقاعها وغناها الموسيقي والصوتي ما دامت قيمها القديمة الأصيلة تعنى بالشكل الثابت وأخلاقية الحكمة ومعنى الشعر وغنائيته فحسب؟!

في كتاب أدونيس (الثابت والمتحول - صدمة الحداثة)(١١)، يرجع إلى أحد مفهوماته المفتاحية، وهو مفهوم التأسيس بالفن أو بالشعر. ويمثل للتيّار الفنّي بأبي نواس وللتيار الفكري بالحداثة والصوفية وابن رشد من جهة ثانية.. ص١٠ ويرى أن (لهاجس الحداثة جذوراً في نتاج أبي نواس وأبي تمام وفي كثير من النتاج العلمي والفلسفي (الرازي، ابن الراوندي، ابن رشد) والصوفي.. إلخ ص٢٦٦).

ويتوقّف عند هذا النتاج لأنه يدين التقليد أو المحاكاة ورفض النسج على منوال الأقدمين، ويتميّز بالتفرّد والسبق وبالابتكار.

ولكن! أليس هذا النتاج جزءاً من الثقافة العربية ـ الإسلامية بحضورها التاريخي الكلي؟ وهل هذا النتاج نتاج محدثين أم نتاج أقدمين؟ ألم ينبع من بيئة ثقافية عربية ـ إسلامية أدانها بأنها ثقافة إعادة وتكرار؟ ألم يتطلّب شرطها التاريخي الاجتماعي التنوّع والتعدّد والاختلاف؟ ألم يكن (الثابت والمتحوّل) في الفكر والشعر يعبّر عن «صراع» تاريخي واجتماعي تتضمنه جدلية التغيّر بقواها وعلاقاتها وإيقاعها وحركتها؟

ألا ينطلق أدونيس من فرضية التغير أيضاً في بحثه موضوع الاتباع والإبداع عند العرب؟

هكذا يقرّر أن (شكل الكتابة عند الشاعر الحديث هو الذي يخلق فكراً ـ عالماً غير متوقع.. ص٣١٥).

ويستنتج أن هذه الكتابة تعلّمنا (أن علم جمال الشعر، وباختصار أن علم الجمال ليس علم جمال الثابت وإنما هو علم جمال المتغيّر. ص٣١٥).

يُستعار مفهوم (الكتابة) كما استعير مفهوم (قصيدة النثر) ليُسَوَّغ أنموذج يسميه أدونيس فيما بعد في مقدمة أعماله (كتابة الشعر نثراً). وينتسب في نصٍ أفقه متحرّك إلى النثر الصوفي، ليعبّر عن علاقته بالأصول وانتمائه إلى هويّة.

وفي كتابته (سياسة الشعر) و(الشعرية العربية) يكرّر فرضياته منطلقاً من مفهوم التغير والتخطي والتجاوز... إلخ.

ينحاز إلى جزء من التراث والموروث يتطابق مع وعيه الخاص به، وإن استهدف إعادة النظر فيه، دون أن يكتنه معطياته كبنية أو كتركيب. وقد يستهويه بشكل مباشر أو غير مباشر منهج «المستشرق» أو «المستعرب» في رؤية هذه العناصر التراثية بدلاً من تلك!.

وتتمثّل قراءته الفلسفية والنقدية المؤثر الغربي في حداثته الطازجة إن لم تشكّل في بعض الأحيان رجعاً واضحاً لها. ولكنه رجع لا يجهل المعطى التراثي، ولا يتجاهله. ويقترب من المعطى الصوفي ليعلل اختياره النقدي، ويتصالح مع اختياره الإبداعي.

وتتقنّع قراءته بالأصول العربية لتقنع المتلقّي بحداثة غير منتمية في عوائدها، تستدعي موضوع الهوية، وتحاوره تبعاً لعناصرها المختلفة المنتمية وغير المنتمية.

في قصائد أدونيس الأولى ومجموعته (أوراق في الريح) مكوّنات وعناصر شعرية عربية ذات ميول رومانسية بعامة، حاول بعدها البحث عن قصيدة مختلفة يبنيها في ديوانه (أغاني مهيار الدمشقي) بوساطة أصوات ونبضات شعرية أو قصائد قصيرة مكثّفة، يقدّم لكل مجموعة منها بمزمور نثري. وفي ديوانه (كتاب التحولات والهجرة في أقاليم الليل والنهار) يستمر اهتمامه بالقصيدة القصيرة ذات البنية المكثّفة، ويوظّف في نصّه الطويل الموروث النثري الصوفي، بمعنى ما. وفي قصيدة (هذا هو اسمي) أو (مقدمة لتاريخ ملوك

الطوائف) يقترح أنموذجاً مختلفاً لقصيدته الطويلة أو الكيانية أو الشاملة، على حد تعبيره، يتميّز من أنموذجات سابقة مثل قصيدته (البعث والرماد) و(الصقر) و(تحولات الصقر) و(الرحيل في مدائن الغزالي) وغيرها.

وفي ديوانه (المطابقات والأوائل) يجرّب مفهوم «الكتابة» و«النص» بالإضافة إلى القصيدة التي تلتزم بنظام إيقاع التفعيلة، أكانت قصيرة أم طويلة. ويستثمر الموروث التاريخي الديني بعامة والصوفي بخاصة في كتابه (مفرد بصيغة الجمع) عبر مفهومه عن الكتابة كجنس جديد ومختلف يتجاوز الأجناس الأدبية، وإن كان المفهوم مستعاراً بمعنى ما.

ويتردّد في (كتاب الحصار) بين تلك الأشكال الفنية المختلفة التي جرّبها من قبل في مجموعات شعرية سابقة. ولكن قصيدته (إسماعيل) تتقدّم كعمل شعري نوعي، يضمر قدرات فنيّة عالية، ويفصح عن مهارة واعية وقدرة ذكية في توظيف التراث والمعاناة الثقافية والفلسفية بعامة. ويستثمر نظام إيقاع التفعيلة في تشكيل إيقاع شعري متميّزا!.

ثم لا يلبث أن يرجع إلى مفهوم الكتابة في تشكيل نص نثري مثل (شهوة تتقدّم في خرائط المادة) يتجاور فيه التجريب واللعب باللغة عبارة وصورة ونمطاً لغوياً مع استلاب الرؤيا وإلغاء الإيقاع. وإن ابتكر صوراً شعرية طازجة ومجابهة.

هل تعكس سيرة أدونيس الشعرية والنقدية الكبيرة والمهمة علم جمال المتغير الذي يدعو إليه في نهاية كتابه (صدمة الحداثة) أم أنها تعكس جماليات

تجريبية؟ وما العلاقة بين التغيّر والتجريب؟ وكيف ينتمي التجريب إلى ذاته عندما يكون جزء منه رجعاً لمفهومات الآخر أو لعوائده وتجاربه؟

❖

قد تكون تجربة مطاع صفدي في مطلعها النقدي والإبداعي نوعاً من هذا «الرجع» وتنويعاً آخر في منحنى التجديد النقدي والتجريب الثقافي والاستهواء الإبداعي، وبخاصة عندما تصرّح بميولها الوجودية. وتحتفل بذلك «القلق» الوجودي الذي شاع في نتاج مرحلتي الخمسينيات ومطلع الستينيات. ولكنها تحاول أن تكتشف عبر المؤثرات الوجودية فضاء نظرياً وثقافياً وأيديولوجياً يلتزم بمعطيات التجربة القومية.

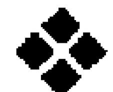
في كتابه (الثوري والعربي الثوري)[١٣]، ينتبه إلى أنموذج المرحلة الجاهلية الإنساني والفارس الشاعر الذي وفّرت عليه الرعب الميتافيزيقي. ويلاحظ الانتقال عبر الإسلام من ثورية من أجل الحرية إلى ثورية من أجل اليقين ويعنى بالانبثاقات الصوفية عند ابن عربي والحلاج وابن الفارض وغيرهم ويستشفّ دعوة المتنبي الفردية واستغراقه الذاتي واللحظة النقدية عند المعري.. الخ.

وينطلق في مشروعه النظري والنقدي من التكوين الوجودي لطبيعة التجربة القومية وإيقاعها الانبعاثي الشمولي.. ص٢١-٢٥.

ويميّز في النقد الميتافيزيقي العلاقة بين الأثر الأدبي وكلية الإنسان.. ويرى أن المعاناة «الإشكالية» في التجربة الإبداعية تتجسدّ في إيقاع الرعب (كإيقاع بتصاعد من أعماق الذات في محاولة التعبير المخلص عن أزمة الإنسان في واقع إنساني مدان دون اللجوء إلى كل حرية خارجية.. إلخ. ص٣٠٥-٣٠٨.

وفي مقالة بعنوان (اللحظة الحضارية والشعر) يقارن بين إيقاع الندب عند السياب وإيقاع الرعب في شعر الحاوي. وفي مقالة عنوانها مسؤولية المعاناة في الشعر الحضاري ـ مجلة الآداب، آذار ١٩٦٧) يرى أن الشاعر الحضاري تشغله مشكلة المواجهة الشاملة لمقولات البعث والموت والوجود والعدم وغيرها. ويعتبر التجربة القومية من أعلى مصادر الوعي المأساوي في الثقافة الإنسانية..

يرجع مطاع صفدي في تجربته النقدية والإبداعية إلى مفهومات مثل النقد الميتافيزيقي والشعر الحضاري والنقد الشمولي والقصة الإشكالية والشعر الميتافيزيقي وغيرها. وفي رأيه أن مناضلة التراث هو جوهر التجربة الشعرية وقد استعار مفهوماته النقدية من قراءته الفلسفية والوجودية بشكل خاص. انعطف بعد ذلك باتجاه البحث الأيديولوجي والسياسي. ثم انتقل فيما بعد إلى البحث المثقل بالمعطيات البنيوية واللسانية دون أن يهمل حدوسه الميتافيزيقية..



هكذا تمثل تجربة أدونيس النقدية والشعرية لحظة الحداثة الشعرية العربية في قلقها أمام ذاتها واستلابها أمام الآخر، وإن اجتهدت في تأصيل ذاتها والوعي بذاتها. بينما تعبر تجربة د. عبد الرحمن بدوي الفلسفية والتراثية عن قلق مشروعها الفلسفي الوجودي، على الرغم من النيّة الطيّبة في إنجاز مدرستها الوجودية العربية، أو العربية الوجودية. ولكن محاولتها في الإبداع الشعري لم

تسفر إلا عن عمل شعري متواضع. وفي تجربة مطاع صفدي نزوع عربي قومي لإغناء التجربة القومي بالمفهومات الوجودية..

هل تعكس هذه التجارب على اختلافها وتجارب أخرى يمكن التوقّف عندها أو رصدها[١٣]. الاستلاب النظري والنقدي والثقافي والإبداعي الذي يضمر البحث عن ذات غائبة أو ضائعة، فيمتلك الحلم أو الأمل ليتوقّف فيما بعد وهو يعاني حنينه الخاص إلى مشروعه الثقافي القومي الضائع؟!!

-٥-

ما تزال حركة الحداثة الشعرية العربية تقدّم بين مرحلة وأخرى «بيانات نقدية»، يشكّل جزء منها أقنعة لحداثة ما، قد تلبّي متطلبات مشروعة أو غير مشروعة إلى هذا الحد أو ذاك. وقد تكون «مفهومة» إلى هذا الحد أو ذاك أيضاً، وبخاصة عندما «تعترف» بمحاولة فنية أو فكرية غير منتمية إلى الأصول أو الوقائع المتغيّرة، فتبحث عن معاييرها لدى أنموذج (أجنبي) يختلف تكوينه وبناه والوقائع التي عكسته عن «الأنموذج» العربي الواقعي أو الممكن، أو المحتمل، إذ إن معاييره استنبطت في مرحلة من التطور المادي والاجتماعي والروحي تتميّز من «التطور» العربي بعامة.

وربما كانت مقدمة أنسي الحاج لكتابه الأول «لن»[١٤]، من الأنموذجات التي تأثّرت فرضيّات أجنبية في النقد والإبداع. وكانت تحمل أكثر من دلالة على الاستهواء بتجربة «شعرية» أوربية عكستها «تطورات» التاريخ الأدبي والنقد الأدبي.

ومع ذلك فإن المقدمة والنصوص التي يشتمل عليها كتاب «لن» تثير الاهتمام بهذا النوع من «البيانات» النقدية وأمثلته الإبداعية وتستدعي شكلاً ما من المراجعة النقدية التي تفترضها إعادة النظر المستمرة في المشروع الإبداعي والثقافي العربي!

ترجع مقدمة «لن» إلى فرضية التطوّر أو التغيّر كما ترجع إليها محـاولات «التحديث» الإبداعية المختلفة بعامة، لتبرهن علـى ضـرورة (قصيـدة النـثر) أو شرعيتها. وقد رجع إلى هذه القضية أكثر مـن بيـان نقـدي أو موقـف نقـدي، ليبرهن على شرعيّة مشروعه. ولكنّ هذه الفرضية تندغم هنـا، بشـكل واضـح ومثير، مع مرجعها الغربي، وتتفاعل معه، وتخلص له، وتقوّم بوساطته الشـعرية العربية.

يقول أنسي الحاج: (.. لكن التحديد الكلاسيكي للأشياء خضع للتطور، وما يشتقّه، أو ما يبدعـه التطـور ويبقـى حيـاً، أي ملبّيـاً لحاجـات الإنسـان لا محض موجة تكسرها في إثرها موجة، يحتلّ مكانه إما بجـانب المفـاهيم السـابقة أو على أنقاضها.. إلخ ص١٠-١١).

يقارن بين مفهوم الشعر عند العرب والفرنجة. فـالنثر (خـلاف النظـم مـن الكلام) عند العرب، بينما يقول الفرنجة (كل ما يقـال ويكتـب خـارج النظـم ص١٠).

ثم يشير إلى أن القصيدة عند العـرب تتـألف مـن أبيـات فـوق السـبعة أو عشرة أبيات. بينمـا (التحديـد الكلاسـيكي للقصيـدة عنـد الفرنسـيين هـو أن يكون مجموعة كبيرة من الأبيات.. ص١٠).

ويمهّد لإعلان استهوائه بقصيدة النـثر واسـتهواء المتلقّـي بهـا عندمـا يدلّـل بمكانتها في الأدب الفرنسي. ويؤكد أن (قصيدة النثر احتلـت في أدب كـأدب فرنسا مكانها الطبيعي، حيث تمثّل أقوى وجـه للثـورة الشـعرية الـتي انفجـرت منذ قرن ص١١).

قصيدة النثر لها مكانها الطبيعي أولاً في أدب (الآخر) الغربي أو (الأجنبي) الذي هو الأدب الفرنسي هنا. وتمثّل «ذروة» شعرية عنده. أما عندنا، أي عند العرب، فأخفّ (ما تنعت به، على العموم أنها هجينة (...) خارج بضعة من المرافقين المهلّلين.. إلخ ص١١).

أليس هذا الموقف الضدّي من قصيدة النثر انغلاقاً وتعصّباً، وبخاصة ما دامت نتاجاتها، برأيه، غير متوافرة للحكم عليها؟

يتساءل أنسي الحاج: (أليس انغلاقاً على الذات وغروراً أحمق ومواتاً أن نصرخ: «قصيدة النثر غير صالحة» أو «قصيدة النثر ستموت» وليس بين يدينا نتاج للحكم؟ ص١١).

ويميّز بين موقف «محافظ» وآخر «غير محافظ» في الشعر. فالشاعر الحقيقي، عنده، لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون محافظاً اليوم. بل إن المقلّدين (جعلوا يستخدمون المنطق - منطق اللغة والتراكم الأدبي وحاجات الشعوب العربية وظروفها السياسية والاجتماعية والروحية لما يدعم نظرتهم المبتسرة إلى الأشياء.. إلخ ص١٢. وكأن الشاعر (غير المقلّد) أو (الحديث) لا يستخدم تلك العوامل لدعم نظرته «المبتسرة» أو «غير المبتسرة» إلى الأشياء!

وتتضح إيحاءات المرجع الأيديولوجي في خطابه النقدي والفني عندما يقرّر أن (بين القارئ الرجعي والشاعر الرجعي حلف مصيري)، وبما أن التعصّب للرجعة والجهل لا يقاوم - على حدّ تعبيره إلا (بالجنون أو التدمير)، فهو يرفع شعاراً كرّرته أكثر من حركة فنية أوربية «تحديثيه» أو «شبه تحديثية» في مرحلة تاريخية لها مكوّناتها وسماتها ومشكلاتها، وهو شعار الهدم أو التدميرا.

إنه يعلن: (الهدم والهدم والهدم ص١٤). أو: (أوّل الواجبات التدمير.. ص١٤).

ما الفرضية النظرية أو الفكرية التي ينطلق منها بيان كتاب «لن» حتى الآن؟

ربما يرى - إذا اقترحنا تنظيماً مختلفاً وتسلسلاً منطقياً آخر غير التسلسل الذي يبني أفكاره تبعاً له إلى حد ما - أن البلاد التي ينتمي إليها تتّصف (بالرجعية والتعصّب والجهل ص١٤). ولا تواجه إلا بشعار الهدم أو التدمير. وفي هذه البلاد، وما يشابهها، علاقة «مصيرية» بين الشاعر المقلّد أو الرجعي أو المحافظ والمتلقي الرجعي أو المحافظ.. والكائن المقلّد أو المحافظ يلجأ إلى معطيات واقعية وتاريخية ولغوية وروحية تدعم رؤيته الفكرية وموقفه الإبداعي والفني.

وتكون بداية الهدم والتدمير - كما يبدو - إشاعة «قصيدة النثر» التي لا تسمح نتاجاتها كماً ونوعاً حتى تاريخ كتابة تلك المقدمة بإصدار حكم عليها، وإن كانت تمثّل «ذروة» الثورة الإبداعية في أدب كالأدب الفرنسي. هل هذه هي فرضية كتاب (لن) الرئيسية؟

رفض الموقف الشعري المحافظ والتقليدي أو الشعرية العربية السائدة، واستعارة أنموذج (إبداعي) أجنبي أو شعرية مضادة تدمّر الأنموذج الشعري العربي الشائع وتهدمه!

الفرضية الفنية التي يستند إليها ترى أنه (ليس ثمة ما يمنع أن يتألف من النثر شعر، ومن شعر النثر قصيدة نثر.. ص١٤). ما دام الشعر لا يعرف بالوزن والقافية. ولكنه يميّز قصيدة النثر من الشعر المنثور والنثر الشعري. وإن كان النثر الموقّع، على وجه الحصر ـ كما يرى ـ عنصراً أوّلياً في ما يسمّى قصيدة النثر، مع أنها ليست غنائية فحسب!.

ويميّز أيضاً بين قصيدة نثر «تشبه الحكاية» وقصيدة نثر «بلا إيقاع» مثل نشيد الإنشاد وبعض نتاج سان جون بيرس. ويجد أن قصيدة النثر يمكن أن تستعيض «بالكيان الواحد المغلق» أو «بالرؤيا التي تحملها» أو «بعمق التجربة الفذّة».. ص١٤. ويشبّه هذا العمق (بالإشعاع الذي يرسل من دائرة أو مربع تستوي القصيدة ضمنه بدلاً من الجملة والعبارة.. ص١٤). ويمثل لذلك بمثالين (هنري ميشو وأنتوفان أرتور). وتأثير قصيدة النثر عنده يتمّ بعد أن تكتمل القصيدة لأنها (وحدة متماسكة لها تأثير ككل وليس كأجزاء.) ويستشهد بأدغار ألن بو الذي يرى أن كل قصيدة هي بالضرورة قصيرة لأن التطويل يفقدها وحدتها. فالتماسك تحتاجه قصيدة النثر أكثر من قصيدة الوزن!.

تفتقر الفرضيّة الفنية إذاً إلى المرجع «العربي» القديم أو الجديد فلا تفطن إلى النثر التراثي العربي بعامة والنثر الصوفي بخاصة، كما يفعل الآن بعض «أنصار» قصيدة النثر. وتغفل «تقويم» تجارب الشعر المنثور التي سبقت محاولة «لن»، مع أن بعضها امتاز أحياناً بتحقيق الشروط الفنية التي تنبّه إليها كالغنائية أو التماسك والقصر. واتسم بعضها الآخر بالكيان الواحد المغلق

وبالرؤيا التي تحملها، كما نجد في نتاجات جبران والريحاني وألبير أديب وعلي الناصر وأورخان ميسر ولويس عوض وثريا ملحس وغيرهم.. إلخ.

يصرّح بيان «لن» فيما بعد بمرجعه النقدي الرئيس، إذ كيف تُبْنَى قصيدة على أدوات النثر من سرد واستطراد ووصف؟

ويستعير إجابة (سوزان برنار) التي تشترط أن توظّف تلك الأدوات (أو ترفع منها وتجعلها تعمل في مجموع ولغايات شعرية ليس إلا.. ص١٥).

ويقترح بعد ذلك استنتاجاً مبهماً أو «مبدأ» قد يكون طريفاً بمفهوماته التي يتكون منها. وربما اعتبر مبدأ مفتاحياً في تحديد قصيدة النثر وغير النثر! يقول: (العناصر النثرية تدخل في «كتلة لا زمنية» في قصيدة النثر. وتغدو مجردة من وظائفها... ص١٥).

ما هذه الكتلة اللازمنية؟ وهل العناصر النثرية تدخل قصيدة النثر أم تدخل الشعر بعامة، وتتخلّى عن وظيفة النثر وغايته بتكوين «شعرية» خاصة بالنص المكتوب.

يمهّد لقصيدة النثر، كما يرى أنسي الحاج في مقدمته ـ ارتفاع مستوى النثر العربي الآن ـ وضعف الشعر التقليدي وانحطاطه، والإحساس بعالم متغيّر، والوزن الحر القائم على مبدأ التفعيلة.. ص١٥-١٦.

ولا ينسى الأثر الخاص الذي ينجم عن الترجمات، وإن كانت قصيدة النثر قد نشأت (انتفاضاً على الصرامة والقيد)!

يقول: (هـذه العوامل وسواها كالترجمات عن الشعر الغربي خاصة، جعلت بزوغ النوع الجديد ممهداً لـه بعض الشيء على صعيد الشكل.. إلخ ص١٦.

فبالإضافة إلى أنه يعلن استعارته مفهوم قصيدة النثر والتحليلات الخاصة بها من (أحدث كتاب في الموضوع) بعنوان (قصيدة النثر من بودلير إلى آيّامنا) للكاتبة الفرنسية «سوزان برنـار» يعترف بـأثر الترجمات عن الشعر الغربي كعامل خارجي فعّال في «نشأة» قصيدة النثر عندنا وقد تكون الترجمات ــ كما نرى ـ عاملاً واضحاً في استمرارها كأنموذج إبداعي يبحث عن مصادره عند الآخر، ويستعير معاناته لدى كثرة من منتجيها.

إن توظيف الأنظمة الإيقاعية المختلفة في الشعر العربي، كنظام إيقاع «البيت العربي» و«الموشح» العربي ونظام إيقاع «البند» وإيقاع التفعيلة ما زال يلبّي متطلبات إبداعية وفنيّة ونقدية وثقافية ـ اجتماعية ولذلك ما زالت الحياة تنتجه وتطوّر أشكاله. ولا يعني الانحياز إلى فرضية مثل فرضية «التغير» أو «التطور» تدمير القديم أو شبه القديم وهدمه. ولا يتضمن الاكتفاء بامتلاك «الجديد» والحديث وشبه الحديث أو «ادعاء» امتلاكه!.

وقد كانت الأشكال الفنية المختلفة القديمة والجديدة وشبه القديمة وشبه الجديدة تتجاور وتتآوى في فضاء لغوي إبداعي ينتمي إلى جماعة اجتماعية وتاريخية في هذه المرحلة أو تلك، دون أن «تلغي» الاحتمالات «الطريفة» و«الشاذة» و«النادرة». ولا يبرهن انحطاط هذا الشكل وضعف ذاك لدى بعض ممثليه على صعود الشكل «المختلف» الذي قد يجد بعض من يقترح مواقف ورؤى نقدية تدعمه، ولكنها تشكل جزءاً من تآكل المشروع الثقافي ــ الإبداعي وانحطاطه!

وما بعض الشروط، أو الشروط كلها، في مقدمة (لن) لقصيدة النثر سوى شروط يمكن أن يقترحها موقف نقدي ما لقصيدة تنتمي إلى نظام إيقاع البيت العربي أو نظام إيقاع التفعيلة أو إلى نص ما له علاقة بجنس أدبي ما.. إلخ. فسمات مثل الإيجاز والتوهج والمجانيّة وغيرها ليست سمات خاصة بقصيدة النثر وحدها!

ما الهدف الذي تتجه إليه مقدمة (لن) إذاً؟

إنها تحاول - على حد تعبير أنسي الحاج - أن تعطي قصيدة النثر ما تستحقّ، أي صفة النوع المستقل، ولو اندفعت إلى تحديدات ومفهومات غير نقدية وغير وظيفية، تفتقد التخصيص والوضوح والدقة، مثل:

(إن قصيدة النثر عالم بلا مقابل! ص١٧).

أو: (إن قصيدة النثر هي اللغة الأخيرة في سلم طموحه - أي الشاعر - لكنها ليست باتّه. سوف يظل يخترعها. ص٢٠).

يعلن أنسي الحاج في تحديداته شعار الفوضى والهدم، وتصرّح به نصوصه مثل:

(في كل قصيدة نثر نلتقي معاً دفعة فوضوية هدّامة وقوة تنظيم هندسي.. ص١٧) أو (من الجمع بين الفوضوية لجهة والتنظير الفني لجهة أخرى تنفجر ديناميكية قصيدة النثر..).

وقد يعبّر عن موقفه النقدي بصورة تحمل إيحاءات واحتمالات مختلفة فقصيدة النثر عنده أيضاً (انتفاضة فنية ووجدانية معاً (...) فيزيقية وميتافيزيقية معاً ص١٧)!

وعلى أية حال يبقى عنده أول وأفضل مثال على ذلك قصائد «رامبو» النثرية، كما يشير في هامش الصفحة السابعة عشر.

يعمد الكاتب في مقدمته أيضاً إلى تعريفات مفتوحة أو غامضة لا تخص قصيدة النثر وحدها أو شاعر قصيدة النثر وحده، كقوله: (شاعر قصيدة النثر شاعر حر. وبمقدار ما يكون إنساناً حراً، أيضاً، تعظم حاجته إلى اختراع متواصل للغة تحيط به... ص٢٠). فهل تقتصر علاقة المبدع بالحرية من الناحية الفنية وغير الفنية على شاعر قصيدة النثر فحسب؟ ومتى كانت العلاقة الخاصة مع اللغة، وبها، تمسّ جنساً من الإبداع الأدبي وحده؟

وربما كان في مثال «رامبو» الذي يستهويه ما يعلل هذا (الشطح) الفني أو النقدي. فرامبو (رمز لعائلة المرضى) ـ كما يعبر بأسلوبه الخاص. و(قصيدة النثر بنت هذه العائلة في زمن هو زمن السرطان نثراً وشعراً.. ولِمَ لا تكون حليفة هذا الزمن، حليفته ومصيره؟ ص٢١).

قد نجد هنا نوعاً من الموقف اللغوي المجاني والتداعي اللفظي الذي لا يوظّف أي عائد نقدي، على الرغم من الإيحاءات «الطريفة» التي قد تختلف من هذا المتلقي إلى ذاك المتلقي، وتتفاعل الألفاظ فيها من خارج معانيها، وإن بدت «مهمّة» أو تبحث عن معنى ما!.

لا يحمل هذا «البيان» النقدي مفهومات ومبادئ ترتقي بإنتاج قصيدة النثر. ولا يعكس تقويماً يطوّر الوعي النقدي بها، على الرغم من الاستجابات الجادة أو الزائفة التي أثارها!.

فما العلاقة التي يمكن أن ينبيها بين موضوع الحداثة وموضوع الهوية؟

وما الأسئلة التي يثيرها أمام شعرية عربية حديثة، تجابه أسئلة الهوية بالقدر الذي يجابه فيه أسئلة الحداثة؟

وهل تنتمي ظاهرته، أو تظاهرته إلى واقع مستقل وتاريخ ذاتي، أم أنه يتقنّع بأسئلة «الآخر» وتاريخه الإبداعي المختلف، ويكرّر أسئلة «الآخر» المختلفة أيضاً، لينتج «الذات المضادة» بوساطة منهاج الآخر وأدواته؟

وما مدى العلاقة أيضاً بين هذه «الشعرية المضادة» والشعرية العربية أو الشعرية العربية البديلة؟

هل يتطابق الوعي النقدي الذي تحاول مقدمة «لن» أن تعمل فيه مع نصوص (قصائد النثر) التي يحتوي عليها إلى هذا الحد أو ذاك؟

قد تشي تلك (الكتابة) برؤية فكرية ضدية لرؤى فكرية سائدة. وقد تتسم بالإثارة والطرافة والمشاكسة. ولكنها لا تعكس «مكوّنات» شعرية حديثة أو شبه حديثة أو غير حديثة. ولا تحقق العوامل التي تشترطها رؤية المقدمة كالتوهّج والكثافة والرؤيا والوحدة وغيرها. وإن بالغت في اهتمامها بالصورة «الغريبة» والتعبير «الداهش» والنمط اللغوي «المفاجىء»!

وقد تحاول النصوص بيئة شعرية ما بتوظيف الصور المتضادة والمتناقضة والمتقابلة والمفارقة.

ويواجه المتلقّي نوعاً من العبارات التي تقترح إيحاء ما، ولكنها لا تضمر أي معنى، مثل:

(أطلق على الهواء. أغرز الهواء بألياقي، ورحمي مخيّط). ص٢٦. ومثل:

(الحرب. لقد انتصرت شعوب جسمه

البطولة. الحرب معطف الشهوة.

الحرية،

سوف يفترس الطريق أول امرأة ص٢٦.

هل يبحث هذا النوع من الكتابة، وما يماثله في الكتاب وفي غيره، عن شعرية تتحقق بوساطة «اللاشعرية»؟ وكيف يقتنع المتلقي بأدوات غير شعرية تؤسس لمثل هذا «الشعر» بلغة ليست هي لغة الشعر أو لغة النثر؟

يفصح «حريق» اللغة و«كيمياء» اللغة، كمفهومين مستعارين، عن التداعي اللغوي والتمركز الانفعالي على الذات:

(... والملاك يطير، وأنا

أغوص

أعلن العهر الحقيقة ص٤٣)

أو: **(يسوع أنقذ نفسك إني**

أرضع

ريق

التماسيح ص٤٩).

إن «تظاهرة» الألفاظ المجانية لا تنتج نصاً شعرياً، وإن وزّع على الأسطر توزيعاً حراً أو حديثاً. ولا توفر الطرافة والدعابة والإثارة والاستثارة مغامرة البحث عن المعنى.

وربما حملت الرؤية الفكرية والفنية «نيّة طيّبة» أو «غـير طيبـة» في رفـض «الأصـول» و«الانتمـاء» و«المعايـير»، دون أن تمتلـك «قـدرات» تتكيّـف بوساطتها مع تشكيل مشروع شعري منتمٍ ونوعيّ في آن واحد معاً..

يقول أنسي الحاج في مقطع من نص بعنوان (نشيد البلاد):

يا بلادي، من الأعماق لا أناديك، لم أقرأ قصتك وأتمّناك رحماً أفرزه.. إلخ

ص٨١.

هكذا يعلن رفضه بأسلوبه الخاص وبلغته الخاصة في مقطع آخر:

يا بلادي. في الموت إذا استدعيتك فلرحمك أوسّعه، أطرّز ضفّتيه بروثي. لأرفع علمك عضوي.. إلخ ص٨٢.

يتفاعل «رفض» الشعرية العربيـة هنـا مـع «رفـض» الهويـة. وقـد يكـون رفضاً من أجل الرفض. ويندمج العبث باللغة مع العبث بـالفكرة. وقـد تكـون الرؤية النقدية أو شبه النقديـة والرؤيـة الإبداعيـة أو شـبه الإبداعية محاولـةً مـع «اللامعنى» مع أنها تقترض بعض الدلالات أو المعاني من تجارب الغير!

هل تضمر المحاولة مع «اللامعنى» مشروعاً للوعـي أم تشـيع أشـكالاً مـن الوعي الزائف؟

وكيف تستطيع محاولة تؤسس ذاتهـا علـى اللامعنـى أن تشـتق معاييرهـا، وأن توفّر استجابات نقدية تكوّن وعياً نقدياً بديـلاً بـدلاً مـن الكـلام الزائـف على حداثة طارئة، تبحث عن شرعيتها خارج الواقع وخارج ذاكرة العباد التي يمسّها التغيّر دائماً، وتبقى ذاكرة واقعية وتاريخية؟!

-٦-

تدفعنا الحياة، وستدفعنا مع غيرنا، وستدفع غيرنا معنا إلى أن نعـترف بـين وقت وآخر بأنها تتضمن احتمالات دائمة ومستمرة للتعبير عن الـذات. وهـي احتمالات يتوقع منها التعدد والتنوع والتغاير والخلاف والاختـلاف والتنـاقض والتضاد، تبتكر أشكالاً وطرائق وأنموذجـات وأسـاليب في التعبـير، نرفضهـا.، ونتقبلها، وقد نستكشف مطابقتها لمعايير سائدة ولتقاليد متوارثة، وقد نبحـث عن مبادىء وقواعد تنتمي إليها، أو يمكن أن تساعد على الاطمئنان إليها!

وفي فنون التعبير لا تتوقف وقائع الحياة والإبداع عند رفض وتقبل أو عند استجابة إيجابية وأخرى سلبية ولا ينتظر العمل الإبداعي - وإن تعـددت أنـواع تلقيه - حكمة قديمة وجديدة، متقدمة ومتأخرة، تعترف بجدية أنموذج أو جـدة شكل، أو تدعم شرعية جنس فتقر ضرورته..

ولعل التكيف مع ظواهر جمالية جديدة أو مع مظاهر فنية حديثة يسـتدعي على الأقل التجاوب أولاً معها والاستجابة لها، ليتم تأملها على نحو فعّال بـدلاً من عزلها وإنكارها، أو بدلاً من نظـرة تبـالغ في الاهتـداء بهـا كظواهـر بديلـة ومظاهر مضادة عنوانها التخطي والتجاوز.

وإذا كـانت ظـاهرة مـا موجـودة علـى هـذا النحـو أو ذاك فمـاذا يجـدي تجاهلها أو جهلها؟ وهل يعني وجودها استبعاد ظواهر سابقة أو إهمال ظواهـر تالية؟

وفي تأمل مفهوم كمفهوم (قصيدة النثر) قد يبدو مثل هذا المدخل النظري واسعاً، ويصلح لتناول ظواهر مختلفة. ومع ذلك فإنه يبدو لي مشروعاً وضرورياً في مقاربة أولية لظاهرة إبداعية كظاهرة (قصيدة النثر) عكستها وقائع حياتنا الثقافية والإبداعية، وتعكسها بمعنى ما، أنتجتها وتنتجها أيضاً منذ بضعة عقود.

وربما كان الكلام عليها في بعض جوانبه وفي كل جوانبه معاداً ومكرراً ولكن في الإعادة والتكرار ـ كما يخيل إلي ـ بعض إفادة ونفع، فقد يحفز على إعادة النظر، وقد يساعد على تكوين موقف شبه عادل في أثناء الكلام على الشعرية والشعرية العربية، وإن اختلف الكلام وأسلوبه مع غيره، أو اتفق قليلاً أو كثيراً!

وسأسمح لنفسي بأن أستعيد أفكاراً غير جديدة حول هذه الظاهرة!

في باب استحدثته مجلة (الآداب) البيروتية لقضايا الأدب والأدباء (سنة ١٠، عدد ١، ١٩٦٢) أعادت نشر مقال للأستاذ محمد الماغوط عن صحيفة (الأنوار) البيروتية، يتناول فيه (نخبة مجلة شعر) التي كان ينتمي إلى أسرتها، ثم انفصل عنها لأسباب تفهم من مقاله..

يرى الأستاذ الماغوط في هذا المقال أنه (قد يكون التطرف في الانحناء أمام عظمة التراث الغربي، والتهام ما جاد ويجود به ومقارنته صدفة واعتباطاً بالتراث العربي، هو السبب المباشر لهذا الخلل الواضح في مقاييسنا الفنية وحكمنا على الأشياء.. الخ.

ويرى أيضاً أنه (قد يكون بعدنا الشديد عن حقيقة التراث العربيـة مناخـه وثقلـه هـو الـذي يجعل أعناقنـا ممـدودة إلى الخـارج عـبر حدودنـا وتاريخنـا ومكتباتنا.. الخ).

ويعلل موقف مجلة (شعر) ـ كما أفهمه جيداً، ككاتب قطع نثرية بسـيطة سميت شاعراً وشاعراً حديثاً على غرارهم دون إرادتي، هو أن جماعة هذه المجلة ضحلو الموهبة غير قادرين على دخول المعركـة من باب الشعر الأصيل المنزه.. الخ).

ويتسـاءل في إحدى فقـرات مقالـه: (كيـف لا يفهـم هـذا الجمهـور، ويتجاوب مع غربة يوسف الخال، وهـو يتسـكع في شـوارع لنـدن علـى نفقـة المجلس الثقافي البريطاني والأزمة التي يعانيها من جراء الضبـاب والمطـر المنهمـر وهو لا يحمل شمسية.. الخ[١٥].

قـد يعبر موقـف الأستاذ محمـد المـاغوط في مقالـه المذكـور عـن خـلاف طارىء أو مؤقت مع (جماعة مجلة شعر) في تلـك الفـترة، مـع أنهـا طبعـت لـه كتابه (حزن في ضوء القمر)، ورحبت بإنتاجه مـن قبـل، وشـجعته، ونشـرت مطالعات نقدية مجاملة وإيجابية كتبت عنه!

إنه يعترف ـ إن جاز هذا التعبير ـ بأنه مجرد كاتب لقطع نثرية سموه شاعراً وشاعراً حديثاً دون إرادته، فهل ينظـر النقـد الإيجـابي أو السـلبي الآن إلى هـذا (الاعتراف) نظرة جدية أو جـادة؟ وهـل يجـدي (اعـتراف) شـخصي قديـم في تناول مفهوم قصيدة النثر الآن؟

وإلى أي مدى يستطيع نقدٌ يتعاطف مع ظاهرة قصيدة النثر، ويؤيدها، أن يرى في كتاب (حزن في ضوء القمر) مجموعة من قطع النثر البسيطة لا تجربة (رائدة) من تجارب قصيدة النثر، وقد توقف بعضهم عندها أكثر مما توقف عند تجارب سابقة وتجارب لاحقة قد تكون مميزة ومتميزة إلى حد ما؟

وهل الشاعر جاد في اعترافه الذي قد يرضي، ويرضي، دعوات نقدية وإبداعية تتمسك بالأصول الشعرية، وتستلهم التراث، وتؤصل للإبداع وللنقد أيضاً؟

وسواء أتذكرنا موقفاً قديماً أو جديداً هنا أو هناك أم ذكرنا موقفاً مغايراً أو مفاجئاً لهذا الشاعر أو لذاك الكاتب، فإن مفهوم قصيدة النثر ما زال يستدعي التأمل والسجال والنقاش والحوار، بل إن ظاهرة (قصيدة النثر) ذات حضور في شغلنا النقدي والإبداعي والثقافي الذي يتساءل عن الحداثة بعامة، ويسائل الحداثة الشعرية بخاصة؟

وتتنوع أسئلة الشغل الإبداعي والنقدي تبعاً لعلاقته بهذه الظاهرة أو تلك، وتبعاً لعلاقة (ظاهرة) ما بالمشروع الإبداعي والثقافي العربي ووعي هذا المشروع بذاته..

وفي تناول ظاهرة كظاهرة (قصيدة النثر) يحتكم جزء من النقد الشائع إلى التراث النقدي العربي بتطوراته المختلفة فيميز، كما في التراث الفلسفي والنقدي، مفهوم الشعر من مفهوم النثر. ويلاحظ أن النقد التراثي لم يتوقف عند عاملي الوزن والقافية في تحديد مفهوم الشعر، بل تناول البديع والمخيلة والتخييل. وعاب على (النظم) غياب المحسنات الخاصة بالفعل الشعري، فالشعر غير النظم، إذ وضع العرب حدوداً بين الشعر والنثر، وقصروا النظم

عندهم عن الشعر، وعاب النقد النظم (بعامة) ولكنهم لم ينظروا في تعريف الشعر منفصلاً عن النثر. وكان المنظوم عندهم هو الشعر أما المنثور فهو الكلام الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم.[١٦].

النظم إذاً كلام مخيل موزون مختص في لسان العرب بزيادة التقفية، والانتظام وزناً وقافية خاصة مميزة للشعر، والوزن والقافية عناصر صوتية إيقاعية في هذا المفهوم الشكلي الصوتي، أكان الانتظام في نظام إيقاع البيت الواحد أم في نظام إيقاع التفعيلة أو الجملة الشعرية، وسواء أكانت القوافي فيه مرسلة أم ممزوجة، متقابلة ومتنوعة أم مختلطة ومهملة.

ويعتمد جزء من النقد القديم والنقد الجديد في وصف موسيقى الشعر العربي على مقاييس شكلية استخلصها الفراهيدي من التراث الشعري العربي في مرحلة الجاهلية، وعلى النظرية العروضية التي بناها.

ولكن! هل تحد هذه المقاييس من دراسة الإيقاع الداخلي أو الموسيقى الداخلية والعلاقات الإيقاعية في نصوص قديمة وجديدة؟

ألا تساعد في البحث عن إمكانيات العروض العربي واحتمالاته القديمة والجديدة؟

وهل منعت هذه المقاييس من استحداث أوزان وتوليد فنون شعرية استمرت أو تراجعت، واتضحت بقوة أو شحبت بقدر تكاملها مع الفعل الشعري العربي؟

ولماذا تحتكم أكثر من محاولة نقدية وإبداعية إلى التراث النقدي والشعري بعامة وإلى التراث العروضي بخاصة في معالجة ظاهرة قصيدة النثر؟

و لم لا يكون هذا (الاحتكام) مشروعاً بمعنى ما؟

ولماذا تحتكم أكثر من محاولة نقدية وإبداعية إلى النثر الصوفي في تأصيلهـ ظاهرة قصيدة النثر؟

و لم لا يكون هذا (الاحتكام) ضرورياً أيضاً في مرحلة ما من إنتاجها والوعي بها بدلاً من الاحتكام إلى مرجع غربي؟

يميز إذاً النقد التراثي العربي مفهوم النثر من مفهوم الشعر. ولذلك يرى بعضهم أن مفهوم قصيدة النثر هو مفهوم جديد أو حديث في الكتابة العربية، إن لم يكن مستعاراً من تجارب (الغرب) الإبداعية والنقدية. ويميز بعضهم الآخر مفهوم الشعر من مفهومات النثر الفني والشعر المنثور والشعر الطليق والمنطلق الذي شاع في تجارب أدبية معاصرة وحديثة، لم تتقيد بوزن وقافية، كتجارب الريحاني وجبران والرافعي وتجارب تالية حاولها كثير مثل ألبير أدب وأورخان ميسر وعلي الناصر وخير الدين الأسدي وجبرا إبراهيم جبرا وتوفيق صايغ وغيرهم. وهي تجارب تفصح عن (مناخ) شعري من حيث البديع والمخيلة والتخيل، دون أن تتقيد بوزن وقافية..

وربما كان مقدمة أنسي الحاج في كتابه (لن) من المحاولات الأولى التي استعارت مصطلحات سوزان برنار الفرنسية في دراستها قصيدة النثر!

وقد نسب أدونيس (كتابة الشعر نثراً) من قبله إلى النثر الفلسفي العربي كما يتجلى في النثر الصوفي عند النفري والتوحيدي، على سبيل المثال، ليؤصل موقفه الذي ينحاز إلى التحريب والتجريب المضاد بعناصره (التابعة) في الوقت الذي يعلن فيه علاقته المنتمية إلى الأصول، كعلاقة ملهمة وفعالة وشافة..

وربما كانت علاقات الانتماء والتأصيل انعكاساً لسؤال الهوية الذي يواجه المشروع الثقافي العربي كله!.

اقترحت قصيدة النثر أكثر من (بيان) نقدي إيجابي تكلم فيه النقد على بنية مختلفة ومغايرة للقصيدة، سواء أكانت هذه البنية مكثفة أم مغلقة أم مفتوحة. وتكلم أيضاً على لغة شعرية بديلة. ولكن الفرضية الأولى المقترحة هي فرضية (الإيقاع الداخلي) الذي يشكل بديلاً للإيقاع الخارجي في القصيدة العربية القديمة والجديدة، كإيقاع محوره الوزن والأوزان، وخاصته الطرب والتطريب، ومادته التكرار والترداد.

فإلى أي مدى تتضمن قصيدة النثر إيقاعاً داخلياً؟

وهل تفترض بنيتها إمكانيات إيقاعية داخلية لا تحققها بنية قصيدة كتبت وفق نظام إيقاع البيت العربي الواحد أو وفق نظام إيقاع التفعيلة العربية؟

ولم لا تخدم الأنماط اللغوية العربية في الشعر والنثر أنواعاً من الإيقاع الداخلي أو غير المباشر أو غير المنتظم، والأسماء والأفعال في اللغة تجيء على أوزان صرفية معروفة، والمفردة العربية تتناوبها علاقات بين ساكن ومتحرك؟

تتضمن الجملة العربية في النثر وحدات إيقاعية منتظمة وغير منتظمة، متناظرة وغير متناظرة. ولا يؤدي تحطيم الوزن العروضي من خارج إلى أكثر من جمل ووحدات تفتقر إلى الانتظام والتناظر إلى هذا الحد أو ذاك!

فهل العروض أو الوزن أو الإيقاع الخارجي مطلق من المطلقات يستدعي المجابهة والتجاوز أم هو مكون من مكونات الشعرية العربية عبر تطوراتها المختلفة، وإن لم يكن مكوناً رئيسياً وحيداً وكافياً؟!

وتتفق فرضية (تحطيم) العروض أو الوزن مع فرضيّة أخرى هي تحطيم اللغة في كتابة تحاول تحرير الشعر أو تأسيس حداثته!

إن مفهوم الصورة الشعرية ينتمي إلى مفهوم المجاز والاستعارة ويتصل بالتخييل في التراث العربي القريب والبعيد. والشعر كشغل في الصورة الشعرية هو شغل في اللغة أولاً!

وليست اللغة مطلقاً من المطلقات إذاً، فالشغل الإبداعي يبدأ بها ومعها وفيها.

❖

لجأ بعضهم، ويلجأ، إلى مفهوم (النص) أو إلى مفهوم الكتابة، ليطور عمله النظري والنقدي في تحليل ظاهرة قصيدة النثر. وستقدم الحياة الثقافية والإبداعية مفهومات أخرى، وستقترح طرائق ومفاتيح أخرى في التفكير والعمل. وربما تسلم هذه الملاحظات التي تفترضها بأن العمل الإبداعي ينتج، وسينتج أشكالاً وأنموذجات وألواناً ورؤى وأحوالاً ومواقف مختلفة ومتنوعة، فلا ينتظر تقبلاً إيجابياً جاهزاً أو حاضراً، ولا يتوقع استجابة حافزة أو مطمئنة أو مبالية. وظاهرة قصيدة النثر أو ظاهرة النص أو كتابة الشعر نثراً ظاهرة إبداعية موجودة..

سيردها بعض الشغل النقدي إلى منتجها الغربي، وسيحاول بعضه الآخر تأصيلها..

أليست جزءاً من واقع إبداعي عربي في النهاية؟

أليست ظاهرة من ظواهر تتدخل في تكوين موقف ثقافي عام هو في أساسه موقف تابع، أو وضع تعبّر تطوراته المختلفة عن تداخل شروط تابعة، بالقدر الذي يبحث فيه عن ذاتيته، ويحاول استكشافها وتكوينها[١٧].

وقد يرتقي حوار عقلاني عادل ومتسامح برؤية هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر الإبداعية والنقدية من داخل (القلق) الذي ينتج المشروع الثقافي والإبداعي عبره مواده وعناصره!

هوامش ومراجع

١ ـ د. لويس عوض: (بلوتولاند وقصائد أخرى من شعر الخاصة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٩.

٢ ـ نازك الملائكة: شظايا ورماد، ط١، ١٩٤٩، ط٢ دار العودة، بيروت ١٩٧١.

٣ ـ نازك الملائكة: شجرة القمر، دار العلم للملايين، ط١ بيروت ١٩٦٨.

٤ ـ نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ط٦ بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨١.

٥ ـ مصطفى جمال الدين، الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ١٩٧٠.

٦ ـ يوسف الخال، الحداثة في الشعر، دار الطليعة، بيروت ط١، ١٩٧٨.

٧ ـ عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ١٩٤٧، دار القلم بيروت ط٢، ١٩٨٢.

٨ ـ مؤلف جماعي، الشعر في معركة الوجود، دار مجلة شعر، بيروت ٩٦٠.

٩ ـ أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت ط١ ١٩٧٢، مجلة شعر عدد ١١، ١٩٥٩.

١٠ـ أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط١ ١٩٧١.

١١ـ أدونيس، الثابت والمتحول، ج٣، صدمة الحداثة، دار العودة بيروت، ط٢، ١٩٧٩.

١٢ـ مطاع صفدي، الثوري والعربي الثوري، دار الطليعة ١٩٦١، مصطفى خضر، مراجعة نقدية للكتاب، مجلة الآداب، تشرين١ ١٩٦١.

١٣ـ يذكر الكاتب مثالاً لمؤثرات الوجودية من مطلع حياته الأدبية الشعرية والنقدية دراسة له بعنوان (الشعر والميتافيزيقا) مجلة المعارف، عدد كانون٢ ١٩٦٣ أو مقالة بعنوان (حرية الشعر في أن يكون) مجلة شعر عدد ٢٩ـ٣٠، ١٩٦٤.

١٤ـ أنسي الحـاج، لـن، ط١ دار مجلـة شـعر ١٩٦٠، ط٢ بـيروت، المؤسسـة الجامعيـة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

ومن المناسب أن نلاحظ تطور لغة أنسي الحاج وأدواتـه بعامـة في كتابيـه (الـرأس المقطوع) ١٩٦٣ و(ماضي الأيـام الآتيـة) ١٩٦٥. وقـد ارتقـت تلـك الأدوات في كتابه (مـاذا صنعـت بـالذهب، مـاذا فعلـت بـالوردة) ١٩٧٠، وشـفّت في كتابـه (الرسولة بشعرها الطويل حتى الينابيع) ١٩٧٥.

١٥ـ مجلة (الآداب) البيروتية عدد١، السنة العاشرة، ١٩٦٢.

١٦ـ مجلة (فصول) ـ مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامـة للكتـاب، تراثنـا الشـعري، ١٩٨٤، تراثنا النقدي، ١٩٨٥.

١٧ـ مصطفى خضر، الشعر والهويّة، ١٩٩٠.

المؤسسة الثقافيّة
والفضاء الثقافي العربي

-١-

ترى هذه الفرضية التي تحاول مفهوم الخطاب أن أي خطاب هو سلطة، بالقدر الذي ينزع فيه الخطاب إلى الاستحواذ على المخاطب أو المتلقي، ويجرب الهيمنة على الجمهور أو المجتمع بوسائطه وتقنياته. وقد تتعارض أنواع الخطاب ومستوياته، ومنها خطاب السلطة وخطاب الإبداع. ولكنها تتفق، وتتداخل، وتتماثل في هذا المستوى أو ذاك، أو في أكثر من مستوى!.

الخطاب سلطة، بمعنى ما، إذاً. وكل خطاب يضمر سلطة، إن لم يفصح عنها، سواء أمارسته «الذات» في تفاعلها مع «الآخر» أم مارسه «الآخر» في مجابهة الذات أو تجاهها..

ولسلطة الخطاب فضاء يتعين بمنظومته الاجتماعية التي يتوجه إليها. ويوجهها، فيؤثر، ويتأثر. وقد تبثه نخبة أو جماعة أو قوة اجتماعية. ويجهر به نص أو يسرّه ويرسله كاتب أو مبدع..

وعلى أية حال، فإن أي خطاب يتضمن الرغبة في السلطة، سلطة ما، وتجري فيه شهوة السلطة!.

ولحضوره أشكال مباشرة وغير مباشرة، ومستويات سرية وعلنية، خفية وواضحة. وبكل أشكاله ومستوياته يفترض أن يُنْصَتْ إليه، وأن يستحوذ على

حضور المخاطب أو المتلقي، كلياً أو جزئياً، أي أن يجعله غائباً، ويحوله إلى موضوع له، فيخذفه كفعل، ويرغب في انحيازه إليه، والتماهي فيه، ومعه..

والخطاب ليس سلطة فحسب! وإنما قد يكون (موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة) كما يقول فوكو. وهو (ليس انعكاساً للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة. فهو مدار الرغبة والسلطة.. الخ ص٥٩). بل إن الحقيقة ذاتها سلطة. وهكذا نستطيع التساؤل عن (إبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشتغل داخلها حتى الآن.. الخ ص٨٣[1]، وتتضح مؤثرات الخطاب ومثيراته تبعاً لأهدافه ومضموناته، وللفضاء الذي يتشكل فيه، ويشكله، تبعاً لوظيفة يؤديها، ولقوة اجتماعية ينتمي إليها. سواء أكان جزءاً من «رسالة» المؤسسة إلى المتلقي أم كان جزءاً من نص يكوّنه المبدع.

والخطاب (باعتباره مقول الكاتب أو أقاويله ـ بتعبير الفلاسفة العرب القدماء ـ هو بناء من الأفكار، إذا تعلق الأمر بوجهة يعبر عنها تعبيراً استدلالياً. وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر...) وأي نص هو (رسالة من الكاتب إلى القارىء في خطاب) ص٨ كما يقول د. محمد عابد الجابري(٢).

والخطاب العربي، بأنموذجاته المتعددة وأشكاله المختلفة ومستوياته المتنوعة، يعلن انتماءه إلى جماعة يعبر عنها. ويعكس مظاهر مختلفة: أيديولوجية وإعلامية وفنية تخاطب واقع الجماعة وتراثها القريب والبعيد ومستقبلها ووجدانها ومشاعرها بخاصة. وتطابق ظواهره وتظاهراته تطوراته المختلفة.

إنه يساجل ويحاور، يمنع ويوافق، يرفض ويقبل، يقرّب ويستبعد، يتماثل ويختلف، يتطابق ويغاير. وهو خطاب يمتلئ بذاته، ويكتفي بها، وإن تأثّر بخطاب الآخر، واحتذاه، يهمه التأثير في مخاطبه المباشر ومتلقيه، لا وعي المخاطب به، أو الارتقاء بوعيه!.

وينتظر من كل خطاب مختلف أو بديل ومضاد أن يتحول إلى جزء منه، يُمتصُّ، ويُكيّف، ما دام يكيّف الأفكار والوقائع تبعاً لنواياه ورغباته ولحضوره!

الخطاب العربي المعاصر والحديث سلطة بمعنى ما! وإن وفقت أهدافه وفرضياته ومفهوماته بين المعطى التراثي والمعطى المختلف الذي تعكسه «أقنعة» العلاقة مع العالم وزمن العالم، أو العلاقة مع (الآخر) الغربي المتفوق الذي يمثل فرضية «التقدم» وتتمثل فيه، وبخاصة من حيث الاقتصاد والاجتماع والثقافة والمدنيّة والتربية بالإضافة إلى تقنية السلاح وسلاح التقنية!.

هكذا يحاول «التغير» بخطا متسارعة من داخل تخلفه أمام «تقدم» الآخر المختلف. وإن استنهض بين مرحلة تاريخية وأخرى، رموزاً ودلالات تسنده في تاريخه وتراثه وموروثه. ولكنه قد يستدعيها، ويدعو إليها، لينكرها فيما بعد، ويتجاهلها، ثم يعود إليها، وكأنه يتجاهل ذاته ويجهلها!.

وتعنى بخطاب السلطة مؤسسة حديثة وشبه حديثة، اقتبست مفهومها ومبادئها وبناها وأشكالها من مؤسسة العالم الحديث، أي من مؤسسة

«الغرب» لتبني خطاب السلطة الحديثة، وتوزعه، وتعممه، وفقاً لشعائره وتقاليده الخاصة بها، ولتشيعه في الفضاء الاجتماعي والثقافي بعامة!.

ويتداخل في خطاب السلطة أكثر من خطاب، يشترك في تكوينه أكثر من «وسيط» وربما ساهم بعض أنواع الخطاب الإبداعي في طقوسه وتقاليده. وإن رفض خطاب السلطة خطاباً إبداعياً، ليقبل خطاباً آخر، ويستدعيه، أو قبل خطاباً رفضه من قبل ليكيِّفه تبعاً لشروطه ومعاييره.

وقد يتطابق معه خطاب الإبداع، إن حظي بامتياز سياسي، ليحافظ عليه، وبخاصة إذا وجهته أيديولوجية صريحة أو مضمرة تنتمي إلى خطاب السلطة!

ويتكيف خطاب السلطة مع الوقائع في تحولاتها المختلفة، ويكيف أقنعته وفقاً لمتطلباتها، يحتوي القديم والجديد، ويدمج المؤتلف بالمختلف، ويقترب من الكتل الاجتماعية دون أن يكتشف معاناتها، فيبتعد عنها. ويتحول بالوعي إلى إعلام. ويرى في الإعلام وعياً! وقد يفسر تطور القوى والعلاقات المادية والاجتماعية عناصر في خطاب السلطة وخطاب الإبداع والعوامل التي تشرط بنية كل منهما. ولكنه لا يعلل «اختلاط» الاتجاهات والتيارات والميول التي تعكس جزءاً من الخطاب العربي السائد والمضاد والبديل وتراجعها، وتآكلها، بين حضور وغياب. وإن كانت كلها تعنى بالأمة والتفاعل مع الكتلة الاجتماعية، وتنحاز إلى الشعب والجماعة، وتبشر بمجتمع مختلف أو جديد، مع أن إجراءاتها وأفعالها تستبدل الجمهرة بالأمة والفئة الاجتماعية بالشعب والجمهور بالمجتمع!.

وتتماثل أنواع الخطاب، سلطةً وسياسةً، فكراً ونقداً. فناً وإبداعاً، في أنها تؤسس من قبل ومن بعد لفرضية رئيسة هي فرضية إحياء الأمة وإصلاحها وتكوين مجتمع عربي جديد قوامه إنسان عربي جديد.

وقد أثارت مفهومات الاستقلال والإصلاح والتنوير ووحدة الشعب والأمة والوطن والعدالة والتطور وغيرها في أكثر من مرحلة، وفي أكثر من مكان عربي!.

وفي مرحلة تاريخية قريبة تطابقت الدعوة إلى الحداثة، حداثة الفكر والإبداع مع خطاب السلطة الذي دعا إلى الحداثة في الاقتصاد والاجتماع والتربية والثقافة والتسلح وغيرها..

وحملت المؤسسة الحديثة وشبه الحديثة وبقايا المؤسسة القديمة وشبه القديمة خطاب السلطة فأشاعته، ووظّفت جزءاً من خطاب الإبداع في تكوين ميل عام يتقبل شرعيتها ومشروعها، وربما استدعت خطاباً سائحاً لتحتويه، وتستثمره في حقلها الإعلامي في الوقت الذي تحاول فيه المراقبة المباشرة وغير المباشرة والمنع والحذف والإكراه في مواجهة الخطاب الذي ترى فيه خطاباً مضاداً مختلفاً، أو بديلاً..

هكذا يدمج خطاب السلطة المؤسسة ببنيته، وتندغم معه، وتندمج به!.

إنه يكيف، ويتكيف فيختار أقنعة وفقاً لمتطلبات حضوره واستمراره كسلطة. وبخاصة بعد أن استملك وسائط التأثير الإيديولوجي. ومع ذلك فإن المعاني التي يتقنع بها، تشحّ، وتذبل، وتضمر في أثناء المعاناة الكبرى والشاملة التي تفاجئه بها وقائع العالم الصادمة!.

في مشروع النهضة العربية الأولى أدركت النخبة ضرورة الإصلاح العام وتبنت، باتجاهاتها المختلفة، بعض صيغ المجتمع الغربي «الأوربي» التي عكسها زمن العالم في أنموذجه الغربي المتقدم بين مرحلة تاريخية وأخرى وصدمة تاريخية وأخرى!.

وقد تخطى خطاب الإبداع خطاب الإيديولوجيا، بنخبه الحديثة وشبه الحديثة أو القديمة وشبه القديمة، لأنه ينزع إلى الكشف والمغامرة والمجابهة ويحفز عل التضاد، ويحاول أن يستكشف معاناة الأمة الشاملة والكبرى بمعانيها وأهدافها. بينما يندغم خطاب الإيديولوجيا بالوقائع والأحداث، ويميل إلى الثبات والاستقرار. وإن اجتهد في إشاعة قيم الجماعة ومعاييرها، وبشّر بأهدافها، ودعا إليها، من داخل مواقف نفعية وواقعية أو إعلامية، يحافظ بوساطتها على استمراره وحضوره كخطاب رئيس وأول في الحياة الثقافية العربية.

ولكن الخطابين: خطاب السلطة وخطاب الإبداع يتداخلان، وإن تناقضا في هذا الموقف أو ذاك. ويتفاعلان وإن افترقا في أكثر من عنصر وعامل، ما دام ثمة مصدر مشترك ينتجهما هو الوضع الإنساني المتأخر الذي يشرط الجماعة والمجتمع!.

هكذا عكست منظومات اجتماعية متأخرة وشحيحة مفهوماتها المقتبسة أو «المستعارة» حقوقيّة واقتصادية وفلسفية وتربوية، وإن تعددت وتنوعت بين مرحلة وأخرى، وشاعت في مرحلة تاريخية مفهومات التقدم والصراع والطبقة والثورة في الاقتصاد والاجتماع والعلم والتربية، وغيرها. وتحولت كلها إلى

«أقنعة» تشترك في اختيارها أنواع الخطـاب المختلفـة والمتماثلـة والمتناقضـة، لا «اختيارها» تبعاً لغلبة المؤثرات والعناصر والعوامل التي تدخل في تكوينها!.

ينتمي خطاب السلطة المشترك والمتشابه في الأمكنة العربيـة إلى أمـة عربيـة واحدة، فهو ذو عمق قومي تحدده لغة قومية ويعينه تاريخ مشترك، ويحفزه أمل مشـترك، ويدعـم حضـوره بوقـائع الاقتصـاد والـثروة، وتعلـو بإيقاعـه بمجابهـة «الآخـر» المتفـوق أو العـدو. وفي هـذا الخطـاب بمفهوماتـه الأصوليـة الشـائعة ومفهوماته الحديثة المستعارة، حدود يُتّفق عليها وأفق معلن ترضى به المؤسسـة العربية المشتركة والمؤسسات العربية في لقائها وحوارها.

وبيـن مرحلـة تاريخيـة وأخـرى تحمـل الكتلـة الاجتماعيـة الكـبرى بقـوى وفئات وجيوب تقـترح مسـتويات وأشـكالاً مـن الخطـاب مختلفـة، وتمارسـها صريحة وخفية سواء عبّرت عن موقف أصولي بتنويعاته، أو عن الموقف القومي الحديث بنزعاته..

وعلى أية حال فإن الخطاب العربي بعامة يبحث في السلطة وعن السلطة، ويمارس سلطته أيضاً. ويخيّل لاتجاهاته ونزعاتـه وميولـه أنهـا تسـتطيع أن تجابـه مشكلات الأمة الرئيسة بوساطة السلطة!.

هـل يختلـف منحنـى خطـاب الإبـداع عـن منحنـى خطـاب السـلطة في فرضياتهما وأهدافهما؟

ألم يحاول كل منهما أن يتأمل صيغ الإحياء القومي وبناء المجتمع السياسي والمدني من داخل موقف «تابع» إلى هذا الحد أو ذاك؟ في الوقت الذي استعار فيه خطاب الإبداع مفهومات «الآخر» إبداعية ونقدية، كان خطاب السـلطة

يستعير مفهومات فلسفية وحقوقية واقتصادية واجتماعية، ليصوغ فرضياته المختلفة، أو «الحقيقة» التي امتلكها..

وبعد الوقائع الصادمة يتوقف الخطاب العربي كله، أمام سؤال الهويّة، كسؤال رئيس، يفترضه التساؤل عن الذات، وبعثها، كجزء من بعث الأمة!.

وتعزّز التساؤل تغيرات شملت زمن العالم الحديث الذي لم يستطع الخطاب العربي أن يكون جزءاً منه، وأن يكوّن زمنه الذاتي المستقل من داخله، حتى الآن. بل إن خطاب الإبداع، وإن حاول في لحظة متأخرة، تأصيل ذاته، لم يزل يدهش بتظاهرات حداثة الغرب الصادمة!.

ومع نهايات القرن العشرين يتضح أن سؤال الهُوية، بوضوحه وغموضه وخفائه وتجليه، لم يزل السؤال الرئيس في الثقافة والإبداع، وفي الاقتصاد والاجتماع!.

إنه سؤال الذات التي هي مشروع لم يكتمل، ولم ينجز بعد، ويمكن أن ينجز. وهو سؤال يعاني غياب «الذات» أمام حضور «الآخر» الغربي والعالم. ويشرطه النمو الذاتي المستقل، لأن الخطاب العربي بغامة، داخل السلطة وخارجها، كان خطاباً تابعاً في العمق، بمعنى ما. ولم يتطابق مع معاناة الكتلة الاجتماعية وواقعها وشقائها وأملها، مما يستثير وجدانها المستتر، وإن عُزلت، أو هُمِّشت، واستُبعدَت، واستْعبدَت[٣].

إن سؤال الهوية هو «مجهول» الخطاب العربي فكيف يستعيده؟ ويستكشفه في الثقافة والإبداع، ويشيعه، ويعممه، ويشكل فضاءه المشترك؟

ويوظف عناصره المنتمية في تكوين ذاتيته واستقلاله؟

بين سلطة الخطاب وخطاب السلطة تُكيف الكتلة الاجتماعية وتتكيف مع مقدورها وتحتمي بالتراث الغائب، تحركها اعتيادات وطقوس وقيم، قد يتأملها جانب من خطاب الإبداع، وقد يجاملها خطاب السلطة ويعكس وضع الكتلة الاجتماعية المشروط: المقدّرة والمقدور شرط الخطاب العربي غير المنتمي في العمق وفي الفعل! وكأن خطاب الإبداع هو الصورة المؤتلفة مع خطاب السلطة، وإن اختلفت معه إلى هذا الحد أو ذاك!.

فهل يستطيع خطاب الهوية أن ينجز ذاته، ويستعيد المبادىء والمفهومات والشعارات التي لم تُمتلك في المعاناة. ولم تُستكمل وفقاً لمتطلبات نمو الأمة ومشروعها المستقل ومصيرها المشروع؟ وكيف يكتشف لحظة الأمل الذاتية، ويستكشفها، فيدمج بعث الأمة بتكوين الإنسان ونهضة المتحد الاجتماعي بيقظة المجتمع المدني؟

هوامش:

١ ـ نظام الخطاب، فوكو، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٤.

٢ ـ الخطاب العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت ط٢. ١٩٨٥.

٣ ـ مجلة الحوار مع الذات بين خطاب النخب وثقافة المؤسّسات، مصطفى خضر، مجلة المعرفة، العدد ٢٥٧ ـ ١٩٨٣.

-٢-

أمام مشروع اكتشاف الذات والحوار معها تتكاثر الملاحظات النقدية. وبين كل انهيار عربي وآخر تكثر التساؤلات عن القاع الثقافي للمؤسسات القديمة وللمؤسسات الجديدة، وعن جدوى الحديث عن التقدم والتأخر والحداثة والأصالة والإصلاح والنهضة وغيرها.

ويسود شعور عام بالإحباط أو الإخفاق، أو بذلك كله، في الحياة الثقافية العربية، لا يلبث أن يغدو جزءاً من التظاهرة النقدية، يرتبط بتظاهرات التأخر العربي، ويعبّر عنها، هذه التظاهرات التي يشكل إيقاعها الداخلي «النظام» الخفيّ لحركة المجتمعات والقوى والنظم العربية.

إنها تتخفّى في المؤسسة الجديدة بالقدر الذي تتجلى عبره في المؤسسة القديمة. ولكنها تضمر صيغة انفجارية في هذه المرحلة بالذات، لأن الوعي الزائف بها يتكسّر بعد أن قدمها كحالات آنية أو مؤقتة تفترضها وقائع خارجية صدرت الشقاء إلى العرب، أو وقائع داخلية، ربما تنحسر بعد أن تُحدَّث البنى والمؤسسات.

وقد كان ذلك مقدمة لنوع من استلاب آخر: إنه الاستلاب أمام الذات، بعد أن اكتشفت أن مصدر الشقاء العربي ليس الخارج وحده، أو الداخل وحده، وأنها تتحول تدريجياً إلى موضوع للشقاء العربي. فالاستلاب أمام

الذات لم يعد استلاباً أمام «غزو» المستعمر الجغرافي أو الاقتصادي أو الثقافي. أو تجاه تفوّقه العسكري والتقني، بل استلاباً يتصل بمشروع هذه الذات أي بكينونة الأمة الخاصة، وبمشروع تكوينها القومي والسياسي والثقافي.

إن قلقاً وجودياً من نوع آخر، ينكشف تجاه هذه الإشكالية التي لا تهدّد بنفي الذات العربية كمشروع، وإنما بإلغائها كذات، وتحوّلها إلى مجرد موضوع للآخر، لا تملك أن تخلق ذاتها بذاتها، أو بوساطة التواصل الممكن مع الآخر!.

وهذا ما يجعل الإشكالية الجديدة لا ترتبط بمدلولات نظام اقتصادي راجتماعي وسياسي، أو بدلالات تفترضها محاولات إصلاحية أو نهوضية. تنزع إلى شكلٍ من أشكال «التوحيد» السياسي والاقتصادي والثقافي... هذه الإشكالية الجديدة تطرح تساؤلاً عميقاً ورئيساً حول سيرورة الأمة ما دامت عملية البحث عن الهوية لم تسقط بعد بفعل خارجي فحسب وإنما بفعل داخلي. وما دامت الهوّية لم تنجز كمشروع قومي، كان دائماً قيد الإنجاز، بفعل حركة البشر والقوى و«الطبقات» وغدا قيد الدحض والإلغاء بفعل الداخل وبفعل الخارج. وربما كان الفعل الخارجي حافزاً مباشراً للتحريض، ودافعاً للتحرك في هذا الاتجاه أو ذاك. والفعل الخارجي كان يستدعي آليات متعددة ومتنوعة من أجل حفظ الذات وبقائها، لاعتبارات متصلة بالحرية والكرامة التاريخيتين، وبخاصة عندما يتظاهر الفعل الخارجي في آلية «الغرب» العسكرية وفي تقنيته وحضارته. وكان الفعل الخارجي ينكسر، ويتراجع أمام مشروع لـ «الهوية» كامنٍ بالقوة في أساس الفعل الداخلي للقوى والحركات الوليدة تدفع نحو التضاد معه، مهما تباينت الأشكال التي قدمها هذا التضاد. التضاد هنا يضمر إعادة النظر في «النظام» الخفّي لحركة البنى والبشر

والطبقات، ولشبكة العلاقات الاجتماعية بعامة، أي أنه لم يتخذ شكلاً بدائياً يقتصر على الاستجابة أو رد الفعل، وإنما ينزع إلى تأسيس مشروع للهوية العربية خارج الشقاء الداخلي، والشقاء من خارج، بكل ما لهذا المشروع من جاذبية وبريق، ومهما اختلفت الاتجاهات والتيارات الإيديولوجية من حيث المنهج والرؤية والممارسة.

وكانت تفسر أية محاولة للمساومة أو التنازل أو الاتفاق مع «المستعمر» كشكل من أشكال التحالف الذي يلغي الحرية والكرامة. وكان الاتجاه لقطع الحوار معه يستوعب فرضية خاصة ودقيقة تتعلق بهدفه الخفّي من أي حوار محتمل معه، ومهما كان شكل الحوار.

إن الحوار يفترض مراجعة نقدية للذات بالدرجة الأولى وأسلوب تنميتها من داخل، على الرغم من مظاهر التغرب التي نستطيع أن نلتقطها في بعض الأدبيات الوطنية والقومية.

ولكن المراجعة النقدية للذات لم تكن في مستوياتها الأرقى حواراً ذا معنى، بل عودة لتاريخها الخاص، أو لمجموعة من الرموز والأشباح والرؤى في ذاكرتها الروحية أو النظرية، أي إن الحوار لم يتصل / ويتواصل مع العلاقات الاجتماعية كعلاقات عينية مشخصة، وإنما مع الروح الخاصة التي تجلت / وتتجلى عبرها. فكان الوعي «المنتج» من هذه المراجعة وعياً متعالياً على الوقائع، لا ينطلق منها، ولا يعود إليها، مما يستدعي شقاء حقيقياً على المستوى النظري والعملي في المرحلة الراهنة، حيث تختلط الأوراق والوقائع والمشكلات كافة.

وكان هذا الحوار في أقصى حالاته حواراً سلفياً، ارتدى طابع الخطاب الإسلامي أو طابع الخطاب القومي بعامة. وفي كلتا الحالتين كان مصيره الاستلاب أمام الذات أو الاستلاب أمام الآخر!

إن «عودة الروح» داخل المشروع الإصلاحي الديني كانت عودة إلى الماضي تسترجعه، أو تستنطقه داخل إشكالية تاريخية جديدة. كما إن «استيراد» الظاهرة الغربية داخل المشروع النهضوي العربي كان ترميماً لهياكل فكرية، لا يكفي فيها الترميم النظري، أو إعادة تكوين هذا المشروع من خلال نخب وقوى وجماعات محدودة.

وقد أدى كل من المشروعين إلى تراكم الشقاء العربي، لا بل إلى تحوله إلى شقاء نوعي، تنتفي عبره الأمة كمشروع. ويهبط بالطبقات والقوى وبعلاقاتها داخل تبعية شاملة. وقد تتخذ هذه التبعية صيغة التعضي مع النظم بشكل مباشر أو غير مباشر، لتتظاهر في «الأشياء» و«الأدوات» التي تستوردها النظم، لتنعم بها قواها السائدة وسلالتها النفطية وعشائرها «المؤمنة». كما تتظاهر في «الأفكار» التي تتحول إلى أشياء لدى ممثليها الأيديولوجيين، بدلاً من أن ترتقي بالمنظومة المعرفية في الحوار مع الذات ومع الآخر، وبدلاً من أن تعيد النظر في المؤسسة القديمة للوعي أو في مؤسسته الجديدة.

هذا لا يعني أن الحوار مع الذات هو على مستوى الوعي فحسب، لان الممارسة التي كان يتحقق عبرها، سواء أتمت بأدوات سلفية أم بمنطق ومناهج مغرّبة، تحولت إلى ثرثرة داخلية تفترض تصوراً وحيداً لأنموذج «فكر» أو

لأنموذج «أمة» أنجز داخل وضع اجتماعي وتاريخي أو شروط روحية. وتكفي ستعادة هذا الوضع أو هذه الشروط لتكوين الأنموذج. ولذلك لم تنتقل «الثرثرة الداخلية» ـ بمعنى ما ـ إلى أفكار سائدة في المجتمع، لأنها تعبر عن شرط مجتّمعي متأخر لقوى ليست سائدة كقوى مادية في المجتمع، وإن كانت نامية كفئات ونخب تقترب أو تبتعد من الحس العام للكتلة الاجتماعية، حسب الوقائع والأحداث التي تنفجر بين مرحلة وأخرى.

ولذلك كان ينظر إلى الوقائع الصغيرة أو الكبيرة التي تنفجر دورياً من خلال تفوق الآخر أو تأخر الذات، أو من خلال قدر «موضوعي» مفترض، دون أن ينظر إلى الشرط التاريخي والمجتمعي للكتلة الاجتماعية، حيث استمرت موضوعاً للآخر أو للنخب، أي أن هذه الكتلة لم تجد ذاتها بعد ككتلة جتماعية، ولم تتحول إلى «قوة» سائدة تعبر عن هويتها أو ذاتها في وعي ننتج أو أفكار منتجة..

قد نجد أساساً لطبيعة هذا الحوار في صيرورة الإنتاج الواقعية وفي العلاقات التي تتضمنها ولكن هذا الحوار ـ كشكل من أشكال الإنتاج المعرفي ـ كان يقدم تصوّرات تتناقض مع أنماط الحياة السائدة المتأخرة، ولا ينفصل عنها، إذ إنه كان يستعرض تظاهرات التأخر، دون أن يمضي إلى شروطها الواقعية والتاريخية. ويقدّم «دعاواته» حول التنمية أو التقدم في هذا الاتجاه أو ذاك، وهو يستبعد الأساس التاريخي لهما. فالتقدم لم يستند إلى حوار مع الذات يلغي القاعدة الظلامية للثقافات والأفكار السائدة، وربما أكّدت هنا أو هناك القاعدة الظلامية التي تستند إليها القوى والعلاقات التقليدية.

من هنا يبدأ حوار النخب المعزولة عن الكتلة الاجتماعية، وغير القادرة على التعامل معها إلا في حالات التضاد المادي المباشر مع الغرب أو المستعمر، إذ تستنفر البيئة العاطفية للكتلة الاجتماعية، وتهبط بعلاقاتها معها من العلاقة مع مشروع مجتمع إلى جماهير ومن جماهير إلى جمهور.

لذلك كانت النخب / وما تزال جزراً صغيرة ومعزولة داخل محيط الكتلة لاجتماعية. وكان حس التوجس لدى هذه النخب هو الحس الأساس في علاقتها مع ذاكرة الكتلة الاجتماعية ومع حركتها وسيرورتها التاريخية.

إن محاولات الإحياء الديني والإصلاح الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لا ترتقي إلى مستوى المراجعة النقدية الشاملة للتراث العربي ـ الإسلامي، كشكل من أشكال الحوار مع الذات. ولم تستطع أن ترتقي بالإسلام الشعبي في علاقته / ومواجهته مع الإسلام الرسمي. فقد قدمت تصورات عامة لـ «أمراض» الأمة، تقترح بعض المعالجات الشكلية التي لا تنفذ إلى أساس إشكالية التأخر في المجتمع وعلاقاته وثقافاته، سواء اتخذ هذا الحوار شكل التعارض مع الآخر أو التواصل المضمر معه، فقد كان يفتقر إلى الأساس العقلاني لإعادة بناء العلاقات المجتمعيّة ولاكتشاف الأمة.

وعندما يكتشف الحوار مع الذات بيئته القومية يعود إلى البحث عن خصوصيته التاريخية، فيستدعي نوعاً من الخصوصية تسم أسلوب المضطهد في التعامل مع العالم والآخر. وقد كانت تفترض لا التفرّد في التجربة التاريخية وحدها، وإنما الامتياز الروحي والمادي. ولذلك كانت «الأصالة» عبئاً على

الأيديولوجيات القومية «الحديثة» التي تهدف إلى صياغة بنية توفيقية تتناغم فيها الحداثة والأصالة، دون أن تلتقط درجة التماس بينهما وبين الحس العام للكتلة الاجتماعية ـ فإذا كان الحوار في أساسه نخبوياً ومبالغاً فيه من حيث خصوصيته وتميزه، فلا بد أن يرتد إلى شكل من أشكال «الكلام» الداخلي بعيداً عن الشرط الاجتماعي والتاريخي والبنى المجتمعية التقليدية والمحدثة.

هذا الحوار النخبوي حوارٌ لفظي أيضاً، بمعنى أنه كان يطرح الشعار تلو الآخر، ويتجه لتوظيف الشعار في بيئة عاطفية تمتلكها قابلية الانفعال لا الفعل، دون أن ترتقي بالبيئة العاطفية إلى بيئة نضالية، ويستمر تداول الشعارات في سوق الأيديولوجيات الرسمية وغير الرسمية حتى في مراحل الانهيارات الصغيرة والكبيرة. وتتكاثر بتكاثر النخب ونزفها وانقسامها وخلافها واختلافها، ولكنها تتراجع أمام صمت الكتلة الاجتماعية، دون أن تغدو جزءاً من استراتيجية حوار شعبي وقومي.

وهذه اللفظية التي قد تعبّر بشكل أو بآخر عن الاستلاب النظري عندما تعانيه مجتمعات غير تاريخية، تتظاهر بأشكال مختلفة، ولكنها تجد تعبيرها الأساس في الإنتاج المعرفي والجمالي والفني، حيث يختلط القديم بالجديد، ويفتقر المشروع الثقافي القومي إلى الوحدة داخل تنوع غير عقلاني وغير معقول، ربما يعكس هنا تطوراً غير متساوٍ وغير متكافىء في القوى المجتمعية والاقتصاد والثقافة والتربية، وقد يتجلّى ذلك في اختلاط الرؤية والمنهج لدى المؤسسات الثقافية العربية، وفي الروح التوفيقية التي تسم أهدافها وبرامجها على

الرغم من لفظية قومية تعبق برائحة الإيديولوجيا الوسطوية، وتتعثر في مكاتبها المكيفة بين النظم الاجتماعية السائدة ونظم الموروث الخفية.

ولذلك تتقدم أنواع المساهمة الفردية والجماعية أو تتراجع داخل المؤسسات وخارجها إلى مظهر يلغي التفتح الفردي والجماعي. وتضيق التجربة النقدية أو تتراجع إلى مجموعة من المفردات والصيغ والمفهومات تدور في حلقة مفرغة حول التأخر والتقدم والانحطاط والنهضة والتنمية والتحديث والأصالة والمعاصرة.. إلخ، دون أن تصعد من الظاهرة التاريخية أو تعود إليها، ودون أن تتصل / أو تتواصل مع البشر الواقعيين، مما يؤدي إلى تلفيق التجربة النقدية وتحييدها فيما بعد. وكأن عليها أن تكون خارج تاريخها الواقعي، أو كأن المؤسسة تفترض نوعاً من «الحقيقة» الصافية لا ينمو في بيئة ديمقراطية، ولا يملكه إلا هذا الطرف أو ذاك. وبذا تحل المؤسسة مزيداً من المسلمات والفرضيات والبدهيات على شكل حقائق جديدة بدلاً من روح التشكك والحوار والبحث الخلاق..

وهذه بداية الحوار الناقص، غير المكتمل!

وهذا الحوار الناقص لا يطمس البحث عن الحقيقة في اللفظية والشكلية والتلفيقية، وإنما يلغي الذات بتحويلها إلى موضوع تتردد فيه معطيات ثابتة، تتوجه أول ما تتوجه إلى تسويغ الظاهرة بدلاً من تحليلها وتفسيرها ووضعها في سياقها التاريخي وتجاوزها. وهذا التسويغ يلغي بدوره احتمالات الصراع، فيلغي احتمالات النمو..

هكذا تتراجع المسألة الكبرى: المشروع الثقافي القومي أو البحث عن الذات. تتراجع إلى مجموعة ألفاظ قد تعطي انطباعاً زائفاً بإمكانية إنجاز الثقافة القومية، ولكن هذا الانطباع لا يلبث أن يتراجع أمام اللوحة الواقعيّة للمؤسسات الثقافية العربية، وما تفرزه من اتجاهات وتيارات تناحرية، لا تعكس صمت الأغلبية الاجتماعية فحسب، بل هزيمتها أمام الماضي والحاضر وأمام ذاتها والآخر..

إن كلاً من المؤسسة القديمة والجديدة والمؤسسة الجديدة تطرح حوارها الخاص، حوارها الداخلي مع ذاتها، لتنفي الآخر، أو تقترب منه بحسب تمثّله لها، أي تؤكد صيغة غير عقلانية في علاقتها مع الكتلة الاجتماعية أو مع المشروع الثقافي النخبوي أو الفردي.

هكذا ينحسر حوار «النخبة» أمام «ثقافة» المؤسسة ويضيع داخل المؤسسة وخارجها المشروع الفردي والمشروع الجماعي للبحث عن الهوية، وتلتقي الثقافة القديمة والثقافة الجديدة في تظاهرة واحدة. وإذا كان حوار «النخبة» يبحث عن تقاليده في مرحلة ما، فإن حوار «المؤسسة» يستبعد أية تقاليد تتعارض مع واقعها!

إن ثقافة المؤسسات، والمؤسسات الثقافية النفطية منها بخاصة، تعلن تقدمها بفضل ما تملكه من وسائل التأثير الأيديولوجي المادية. وربما تهدد الآن أو فيما بعد بإلغاء أي مشروع لتفتح الأغلبية الاجتماعية ونهوضها الشعبي والقومي معاً، ولأن النشر الواسع والمنظم للأفكار القديمة وغير العقلانية، بشكل مباشر أو غير مباشر، يفرض حواراً ناقصاً تضيع في زحامه الإشارات

العقلانية والدنيوية، وتتلاشى أية «ثرثرة» علميـة مشـروعة باتجـاه المسـتقبل أو من أجله..

هذه المؤسسة الثقافيـة المتقدمـة أو المتـأخرة وجـدت في مرحلـة مـا لإلغـاء الصراع، أي إن وجودهـا لا يفـترض التعـدد والتنـوع، بـل «الاتجـاه» الواحـد الذي يفسر اختلاط الرؤية وزيف المنهج لـدى القـوى السـائدة هنـا أو هنـاك. وهذا يتطلب بدوره، وضمن تصور مغلـوط لسياسـة الاتجـاه الواحـد الثقافيـة، التنـازل عـن الجوهـري والعقلانـي والمعقـول أمـام الزائـف والعرضـيّ وغـير العقلاني، من أجل «وحدة» مفترضة أو مفروضة يبرز إخفاقها في الاتجـاه نحـو مزيد من الاستهلاك المؤقت الذي يجد مسوّغاته في مقولـة مثـل الحـس الشـعبي العام أو المتطلبات الاجتماعية أو رغبة الجمهور، وما يتصل بذلك من فرضيات هي أشباح فرضيات أو طيوف احتمالات، إن جاز مثل هذا التعبير!

المؤسسة هنا لم تساعد على تنمية الذات أو مواصلـة البحـث عـن الهويـة، وإن راكمـت بعـض الإنتـاج الثقـافي الـذي يتصـل ويتواصـل مـع اهتماماتهـا وحاجاتها أو مع اهتمامات وحاجات القوى السائدة نسبياً!

وبدلاً من أن ترتقي ثقافة المؤسسة بالكتلة الاجتماعيـة كأفكـار ومشـاعر نجد الثقافة الشعبية تنحط بقدر ما، دون أن ترتبـط بالثقافـة القديمـة أو الثقافـة الجديدة ـ القديمة مما يؤدي إلى غربة الكتلـة الاجتماعيـة واسـتلابها مـن داخـل أيضاً.

وكأن حوار المؤسسات يكـرّر حـوار النخـب في إيقـاع آخـر. إن حـوار المؤسسات لم يتجاوز حوار النخب، وما زال ذا تأثير معزول علـى الرغـم مـن

إطاره القسري وشموله وحداثة أدواته. وهذا لا يعني إدانة المؤسسة الجماعية فالمؤسسة الجماعية تحمل القدرة على التأثير كمّاً ونَوْعاً، على أن لا تلغي إمكانية الصراع داخلها وخارجها، أي إمكانية التعدّد والحوار الديمقراطي المشترك الذي لا يستوعب اهتمامات / وحاجات الكتلة الاجتماعية المادية والروحية فحسب، وإنما ينطلق منها في تحديد أهدافه وتصميمها.

المؤسسة الثقافية القديمة لم تكن تلبّي الحاجات الإنسانية الواقعية والحقيقية، وإن كانت / وما تزال مصدراً من مصادر الوعي الذي يحمل إلى الكتلة الاجتماعية من خارج، ويتجاوب معها من داخل. وقد كان لها دور ما في التضاد مع المستعمر، وصيانة نوع من الثقافة التراثية والشعبية، تشكّل جزءاً من القاع الثقافي المشترك. ولكنها لم تتطور مع ذلك من خلال حوار عقلاني مع الذات، وإنما تراجعت مع مظاهر التحديث والتغرب، التي تقدمت بها المؤسسة الثقافية الجديدة، حيث غدت المؤسسات أكثر إغراء وجاذبية لنوع من جمهور الاستهلاك اليومي، أفرزته إجراءات التقدم الاجتماعي أو التنمية الاجتماعية في هذا الإقليم أو ذاك.

ولكن ذلك لم يحدّ / أو يمنع من انتشار الثقافة السلفية القديمة، لأن منطقها هو المنطق الذي يغلب على المؤسسة الجديدة، ولأن المؤسسة الجديدة لم تتكوّن على أنقاض المؤسسة القديمة، بل كانت تتصالح معها وتستمر وتنمو من خلالها. وهذا ما عكس الاختلاط في القيم السائدة والأفكار السائدة، والذي يتجلى في الأخلاق القدرية والانتهازية معاً والتناقض بين النظري والعملي وإهمال تربية اليد من خلال تربية لفظية وشكلية للدماغ، كما يتجلى

في البحث الدائب عن الربح السريع والإثراء السريع في المضاربات «الوطنية» المتنوعة بدلاً من احترام الأرض والوطن والعمل.

هكذا تتراجع الكتلة الاجتماعية بدلاً من أن تتقدم، على الرغم من الإجراءات الاقتصادية أو الاجتماعية وما أحدثت من تغيير نسبي في البنى والعلاقات!

وبذلك يستمر تجهيل الكتلة الاجتماعية وشقاؤها الاجتماعي والقومي، ويبتدىء تاريخ جديد من العلاقات يطمس وعيها بانتمائها الوطني والقومي، فقد فوضت المؤسسات بعرض وعيها واستعراضه من خارج مهمات واقعية يجب / ويمكن أن تمارسها. وهذا الوعي المبوب والجاهز والمفترض تصنفه أجهزة الثقافة وتعممه دون أن يستثير المزاج الشعبي والقومي، مع أنها تؤكد على التربية القومية العقلانية والثقافة القومية المشتركة على الموائد والمناسبات المختلفة.

إن الكتلة الاجتماعية تتواصل بشكل أو بآخر مع ذاكرتها القديمة. وفي الوقت نفسه تستأنف حركتها باتجاه تأسيس ذاكرتها الجديدة. ولم يكن تجاوز المؤسسة الثقافية القديمة والجديدة وتعدد ثقافة كل منهما نتيجة وعي بضرورة التنوع والحركيّة والصراع بين الاتجاهات والأوضاع والآراء. ولم يكن أيضاً جزءاً من «التسامح» من حيث الاختلاف الأيديولوجي، أو بحثاً عن الوحدة الممكنة.

هذا التجاور والتعدد يكمن في أساس تظاهرات التأخر العربي وانقساماته المجتمعية والسياسية التي تؤدي مع التراكم غير العقلاني لمؤسسات الثقافة

وأجهزتها القديمة إلى نوع من «النمو» الثقافي بدلاً من «وحدة» نوعية تغتني وتنمو بالتعدّد والتنوّع..

هل يعني ذلك استبدال التعارض القومي والطبقي بالتعارض الثقافي وبتعارض الاتجاهات والآراء والثقافات والتيارات الإيديولوجية؟ وهل يعني الانتقال بمشروع الهويّة إلى مستوى ثقافي فحسب؟

إن إعادة النظر في مشروع الوعي العربي لا تفترض أولوية الثقافي على القومي أو الطبقي أو الاقتصادي، لأن القومي يتضمن الثقافي، ويتطلب دراسة الحوار مع الذات ومع الآخر في السياق الثقافي بخاصة. فالتأثيرات الثقافية، بما تحمله من «نزوع» توحيدي أحياناً تبعث الاضطراب والتناقض في البنيات المجتمعية والجماعية التي ما زالت قيد الإنجاز. كما أن وسائل التأثير الإيديولوجي التي تفترض «التوحيد» تمارس شكلاً من أشكال العدوانية ضد نمو الإنسان العربي من الداخل، مما يسرّع في تفاقم الاستلاب الثقافي والشقاء العربي.

إن عدوانية ما تتجلّى في عزل الإنسان وتغريبه عن قضاياه الجوهرية بدلاً من الاستجابة لحاجاته الجديدة وتطويرها، سواء اتخذ «العزل» شكل التسلية المجانية أو أسلوب تصدير الوعي الجاهز والمباشر والمؤدلج، أو اتخذ طابعه الاستهلاكي بدلاً من تنمية الإنسان العربي ومساعدته على التكيف مع إيقاعات متغيرة لعالم يتطور باستمرار، ويتطلب توكيداً لروح البحث والاكتشاف والإبداع.

وفي هذه الحالة فإن إعادة النظر في مشروع الوعي العربي تتصل بشكل أو بآخر بإعادة النظر في النظم الثقافية العربية الراهنة..

إن حوار النخب أفرز اتجاهات و«منظومات» فكرية متنوعة في مشروع الوعي العربي الأول، سواء ما اتسم منها بطابعه الإسلامي ـ العروبي، أو العروبي ـ الإسلامي، أو العروبي ـ الليبرالي. إلخ. وكانت هذه «المنظومات» محاولة مشروعة للبحث عن الهوية الاجتماعية والثقافية. وكان الصراع بين هذه المنظومات يعبّر عن أزمة الانحطاط والتحول معاً، هذا الصراع الذي يوجه العملية الاجتماعية نحو الاندماج والنمو في إطار عقلاني، على الرغم من العلاقات الاقتصادية التقليدية والبنى المجتمعية المتأخرة.

ولكن حوار النخب لم يصنع «نظاماً» ثقافياً ديمقراطياً قومياً وعلمانياً دنيوياً، على الرغم من «الطابع» القومي الذي يسم اجتهاداته المذهبية والفكرية. وكانت مفهومات مثل: (الشعب والوطن والأمة والقانون والدولة والإصلاح الاجتماعي..) تتسلل بغموض أو بوضوح إلى أدبياته في سياق تشكيلة اجتماعية غير تاريخية ومتأخرة.

وربما كان غياب الكتلة الاجتماعية عن هذا الحوار العلني في مرحلة، والسري ـ العلني في مرحلة أخرى عاملاً استثنائياً ومهمّاً يفسر اقتصاره على جيوب وفئات اجتماعية تبحث فيه عن نوع من «الخلاص» الفئويّ بذريعة بعده الوطني أو القومي أو الطبقي أحياناً.

إن تغيراً ما يحدث في البنى الاجتماعية والقوى الاجتماعية، دون أن يفرز تغيراً «نوعياً» في القيم والمنظومات والعلاقات لدى الكتلة الاجتماعية، بينما

تتراجع النخب التي كانت تبشر بالإنقاذ القومي وتدعو له، وتحلّ القيم القسرية والمنظومات الواحدة كعامل من عوامل القهر الاجتماعي، لتتضايف مع قيم التأخر والانحطاط!

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن إمكانية مشروع للوعي العربي يرمّم ويتجاوز المشروعات الثقافية التي قدمتها النخب أو ما تزال تقدمها المؤسسات الثقافية القديمة الجديدة.

إن إعادة الاعتبار للحوار مع الذات واندماج النخب بالكتلة الاجتماعية للبدء منها والارتقاء بها، لا يشكل مشروعاً راهناً فحسب، بل يشكل مقدمة مراجعة نقدية لإشكالية الهوية. وهذا يتطلب بدوره المراجعة النقدية لثقافة المؤسسات ومؤسسات الثقافة.

هذه المراجعة ممكنة وضرورية أيضاً على الرغم من تظاهرات التأخر لعربي والتبعية العربية.

-٣-

يتصل الحوار النقدي والثقافي، وينقطع في حياتنا الثقافية العربية حول موضوع الهوية والهوية الثقافية، وتستعاد أسئلة الهوية وأسئلة الحداثة في خطاب «النخب» العربية النظري والثقافي. وتحاول «المؤسسة» القديمة أو «الحديثة» أن تقترح إجابات متنوعة، قد تكون ممكنة ومشروعة، بمعنى ما، على تلك الأسئلة!

ولكن إلى أي مدى يستكشف هذا الحوار معاناة الجماعة العربية وعلاقتها مع ذاتها ومع الآخر؟

وهل تقدم أسئلة «النخبة» أو «المؤسسة» الثقافية إجابات تطمئن إليها الجماعة، وتعبر عن وجدانها؟

ولماذا يتقدم خطاب الحداثة، ليتراجع خطاب الهوية؟

وكيف انفجرت أسئلة الحداثة العربية بالتضاد مع أسئلة الهوية في مشروع «النهضة» العربي و«التقدم» العربي في حياة الجماعة القومية بعامة؟

ولِمَ انكسر خطاب الهوية في مرحلة زمنية متأخرة أمام وقائع الاقتصاد والسياسة والثقافة في علاقتها مع العالم والآخر؟

هكذا تتطلب الوقائع شكلاً من أشكال «تأمّل» الذات ووعيها، بعد المجابهة مع العالم والآخر، وفي أثنائها، وبعد إدراك «هزيمة» الذات أمام وقائع

تشرطها، وتحذف الاستجابة العقلانية تجاهها، وفي أثناء التفاعل مع معاناة الجماعة العربية وشقائها الموضوعي.

ويشكل مفهوم الهوية والارتقاء بخطابها جزءاً من تأمّل الذات ووعيها، بالقدر الذي تنتمي فيه بمجابهة الآخر والتواصل مع زمن العالم إلى توفير الشروط الإنسانية لذاتٍ تنجز مصائرها، ولا زالت تنجزها، لعلّها تحقق وجوها - في - العالم، أو تلتحق بزمنه على الأقل، فتكتنه عوامل عذابها المادي والروحي.

ويستدعي وعي الذات الحوار العادل الذي ينتمي إلى الواقع والتاريخ والتفكير والعمل، حتى لا يتحول إلى حوار داخلي مغلق، أو إلى حوار أصم، وبخاصة عندما يتصل بمعاناة ذاتية، تتدخل الوقائع في مستوى حضورها وغيابها، وإن تقنّعت بأفكار الآخر وأدواته النقدية.

لقد كان خطاب الهوية خطاباً مشروعاً دائماً، ما دام ينتمي إلى معاناة الجماعة العربية، على الرغم من أنه كان يقتصر في هذه المرحلة أو تلك على «جيوب» ثقافية تتعثر، وتتبعثر، تبعاً للوقائع المتغيرة، سواء أدعت إليه «نخبة» ضائعة وحائرة في تعيين إمكانيات المشروع الثقافي العربي، أم شاركت فيه مؤسسة ثقافية حديثة أو شبه حديثة، وسلطة ثقافية حديثة أو شبه حديثة.

وما يزال هذا الخطاب «يحاور» أصوله، ويحاول أن يعي محنة الجماعة العربية في تفاعلها مع ذاتها وتاريخها وواقعها وتفكيرها وعملها، وأن يفي لهذه المحنة!

ولكن كيف يبني الوعي النقدي مفهوم الهوية أو الانتماء عندما تتجه «بيانات» الحداثة في البيئات العربية المختلفة إلى «تهميش» ميراث الجماعة الروحي؟

ألم تنشغل «الحداثات» العربية بغربتها الداهشة أمام الغرب أو «الآخر»، لترى في انتمائها إلى زمن العالم بديلاً للانتماء إلى زمن الأصول، ويتناقض الوعي بالمستقبل مع الوعي بالتاريخ؟

ومن أي ميراث صعدت، أو تصعد؟

يختزل حوار النخبة الثقافية وبرنامج مؤسسة «التقدّم» الثقافي خطاب الهوية، ويبحث كل منهما عن «إجراءات» تلبي متطلبات الكتلة الاجتماعية، وينظر إلى حضور البديل الثقافي من داخل البرامج والخطط. وقد يفترض في هذا «البديل» الثقافي أو ذاك أنه يجد الهوية الثقافية والإبداعية!

ويُسَاءَل مفهوم الهويّة كعامل من عوامل التكوين الروحي الذاتي المستقل، فتجابه «النخب» ميراثها الذاتي وميراث الآخر، وتتقبّلهما، أو ترفضهما تبعاً لشروط وعوامل موضوعية. وبين موقف الرفض والقبول قد تنقطع الحوارات النقدية، بدلاً من أن تتواصل، وينعكس حضور الهوية العقلاني والشفاف والفعّال.

وتتقاطع الحوارات مع مراجعة الذات النقدية، سواء أعبّرت عن أهداف «المؤسسة» الثقافية وسلطتها الثقافية، أم ارتبطت بتساؤل «نخب» و«جيوب» من خارجها ومن داخلها. ومع ذلك تستبعد معاناة الجماعة الثقافية الحيّة وأعماقها الحيّة والملهمة. وتتوجّه بالإعلام المؤقت الذي قد يحتفل باللغة والفكر والشعر!.

ألا يتطلب حضور الهوية في الفعل الإبداعــي والنقـد الثقـافي التواصـل مـع قاع الكتلة الاجتماعية والتفاعل مع تاريخها الواقعي ومصيرها ووجدانها، بـدلاً من الوصاية الثقافية «النخبوية» أو المؤسساتية؟

وكيف ينمّي هذا الحضور احتمالات المسـتقبل الثقـافي والتفـاؤل الواقعـي التاريخي به؟ ومتى يندغم مع فضاء حر للإبداع والثقافة؟

إن خطاب الهوية يرتبط بحاجة وجودية للانتماء بالقدر الذي يسـاعد فيـه على تكوين المشروع الثقافي الذاتي المستقل ومشروع الوعي الذاتي، وإن تعلّـق بتلبية حاجات مؤقتة أو متطلبات طارئة.

ولكن «النخبة» أو «المؤسسة» اكتفت بعلاقة انفعالية مـع هـذا لخطـاب. واقتطعت بعض أجزاء الميراث الروحي الشاسع، لتعلن عن شـرعيتها وانتمائهـا لأصول الجماعة الثقافية أو الروحيـة، ولتتظـاهر بالحاجـة الوجوديـة إلى الذاتيـة والاستقلالية، وتتجـاور الغربـة والغرابـة عندمـا تعلـن الجماعـات الاجتماعيـة، بشكل قوي ومكثّف، عن وجودها ـ في ـ العالم الذي ألغته النخبة والمؤسسة.

وربما استطاعت «تجارب» إحياء التراث العربي وبعثه في مشروع النهضـة العربية ومشروعات الاستقلال الوطني فيما بعد أن تخلص لخطاب الهويـة، وأن تدمـج بين قيـم الـتراث الكـبرى وقيـم التنميـة والتجديـد. ولكنهـا تراجعـت، وتتراجع، أمام الحضور المكثـف للآخـر الـذي تتدخـل مؤثراتـه المباشـرة وغـير المباشرة فيهـا، إذ عكسـت «فرضيّـة» التغيّر وضـرورة «الانتمـاء إلى العصـر» كهاجس يكمـن في داخـل فرضيّـة التغيّر ـ مشـروعات مختلفـة حديثـة وشـبه

حديثة، تجاهلت مفهوم الهوية، أو عزلته إلى هـذا الحد أو ذاك. بل إن فرضية التغير استدعت نقد خطاب الهوية بأشكاله المتنوعة ومستوياته المتعددة، وبخاصة بعد أن تفجّرت الأسئلة الخاصة بالحداثة العربية والتقدّم العربي مرتبطة مع «حلم» الديمقراطية و«حلم» العدالة و«أوهام» مجتمع الحداثة.

وانكسر خطاب الهوية بين وقائع سياسية ووقائع اجتماعية تصرّح بالانتصار والهزيمة. وتظاهر خطاب «الحداثة» أو «التقدم» لدى «النخب» وفي «المؤسسات»، كأنه الخطاب الرئيس الذي يواجه «إنتاج» المجتمع أو تكوين الجماعة القومية الذي ينغلق على بنى الفوات والتقليد والتأخر. ولكن خطاب لحداثة لم يلبث أن تراجع أمام وقائع مفاجئة افترضها الوجود ـ في العالم ومحاولة الانتماء إليه، والتواصل مع زمنه الثقافي الذي يختلف عن زمن تعانيه الجماعة القومية، وتستلهمه.

واستعاد خطاب الهوية تأمل موضوع الأمة والمستقبل والإبداع والذاتيّة المستقلّة في زمن ثقافي تتداخل فيه أزمنة الذات مع أزمنة الآخر، ويفترض فيها أن تبدع هويتها، وتجدد انتظامها في زمنها وزمن العالم، وتوظف الاحتمالات، التي تمتلىء بها متفاعلة معه ومع الأفكار والأدوات التي يختبرها «تقدم» العالم، بدلاً من أن تكون «موضوعاً» له ولأدواته ولأفكاره فحسب.

ولذلك فقدت هذه المؤسسة البديلة أو تلك الفئة النقيضة جاذبيتها وفعلها فيما بعد أمام حنين الجَماعة إلى الهوية وتواصلها معها، بعد أن استبدلت «قضايا» الهوية بأفكار حديثة ونظر إلى هذه القضايا كجزء من ميراث يمسّ

التأخر التاريخي، أو ينطوي عليه. ولم تستطع «أقنعة» الحداثة أن تتداخل مع نسيج الكتلة الاجتماعية ومشاعرها.

كيف يبتدىء التفكير والعمل من داخل فضاء الهوية الكلّي والشامل بدلاً من أن نختار نافذ منه أو أكثر لنطل عليه وعلى العالم، أو نختار نافذة ضيّقة أو واسعة من العالم تتجاهل فضاءنا الثقافي، بميراثه الروحي، وتنكره، وتحرض عليه.

ما زالت «الأفكار» البديلة وشبه البديلة تقترح، عبر وفائها لمعاناتها القومية، المراجعة النقدية للحياة الثقافية العربية في علاقتها مع ذاتها ومع الجماعة القومية. وترى أن الانتماء إلى زمن العالم يتطلب الانتماء إلى الزمن الذاتي للأمة، ويتفاعل معه، وإلا امتلأت التجربة بأوهام فكرية مؤقتة و«طقوس» نظرية طارئة، فقد «تقنّعت» استعارة المناهج وأدوات البحث والأفكار بالحداثة، ولم تتكيّف مع موضوع الهوية، بالإضافة إلى أنها أوحت بنوع من «الاستلهام» الذي يقتطع بعض تاريخ الجماعة، لعله يستجيب لرؤيتها، ولم تنشغل برؤية شاملة لتاريخها الكلي.

هل تستمر النخب المتفاوتة المتباعدة والمتقاربة، المشروطة بالتأخر في وعي ذاتها؟ وكيف تستمر في وعي ذاتها؟ وهل تستطيع الجماعة القومية المشروطة بالتأخر والفوات أن تبني مؤسستها الثقافية البديلة؟

يزدحم المشروع الثقافي العربي بالمفهومات المختلطة التي تطفو عبر تظاهرات ثقافية موسمية بإعلاناتها القديمة والحديثة، دون أن يجسدّ المعنى المنتمي إلى خطاب الهوية في الأمكنة العربية المختلفة، ويقتصر على «جمهور» ما أو «فئة» اجتماعية وجماعة «طبقية».

وقد يفسر اختلاط المفهومات وتداعيها تلك الميول الفئوية وما قبل القومية بعامة، وعدم قدرتها على تأسيس ثقافة «أمة» في الوقت الذي تحاول فيه أن تنشغل بثقافة «سلطة» سائدة أو مضادة وبثقافة جمهرة أو فئة..

ويتداخل المشروع الثقافي السائد أو الشائع والمشروع المضاد أو النقيض، ويشرّع كل منهما لذاته، ويشترك كل منهما في تشكيل ظاهرة البيات الثقافي والروحي والاستهواء أمام (الآخر)، أو أمام فكرة (الحداثة) و(التقدم) بعامة، ويشيعان نوعاً من الحركة العقلية الزائفة والغامضة.

فما الذي يدل عليه «تراكم» نزعات فكرية تُسْتَعار، وتشاع في هذه البيئة الثقافية أو تلك؟ وهل يشي التراكم بالتعدد والتنوع، أم أنه يمثّل شكلاً من أشكال المؤثر «الخارجي»، ويعبر عن ضياع الفضاء الفكري العربي وتشوشه؟ ألا يهدّد بفقدان الاستقلال والذاتية؟

وهل يختلف التأثر الصادم أو البدائي بالنزعات الإبداعية الغربية عن التأثر بالنزعات الفكرية؟ ومن أين يبدأ المشروع الثقافي المستقل؟

لم ينجز خطاب الهوية مهمته في التنوير الذي يرتقي بتفكير «النخب» و«الجماعات». ولم تكن أسئلة الحداثة أو إجاباتها قادرة على «تحرير» الجماعة وتطوير أفعالها وتنمية سلوكها!.

ويظل المشروع الثقافي العربي تابعاً للوقائع بدلاً من أن يمتلكها، ويكيّفها تبعاً لمتطلبات الجماعة وحاجاتها. وتردّد إجراءاته الحديثة صدى (الآخر) المباشر وغير المباشر، بعد أن كانت الإجراءات القديمة تردّد صدى الماضي أو التراث والتاريخ وتكرّره.

ويتآكل بين مرحلة وأخرى أو حدث وآخر، لأنه يتشكل من خارج وقائع «التنوير» و«التحرير» الذاتية وعواملها المنتمية، ويستعير بدائل وأدلّة تتماثل مع «رؤى» النظم و«أوهام» القوى السائدة المضادة. ولذلك لم يكن الصدى العلماني الديمقراطي والحديث في ثقافة سائدة «شبه حديثة» أو في مشروع ثقافي (شبه حديث)، تحركه رغبة واضحة أو غامضة ونية طيبة أو غير طيبة، إلا الوجه الآخر لذات غائبة وضائعة، قد تستلهم أدوات الآخر، أو تنقد ذاتها، ثم تنقد الآخر، ثم تجابه فضاء ثقافياً تتجاور فيه الغربة والغرابة والطرافة، ويتضح العجز والإحباط، ويعلن العمل الثقافي أو الإبداعي هزيمته أمام وقائع الهزيمة وهزيمة الجماعة..

وما يزال التساؤل الصعب عن العوامل التي تشرط الكائن العربي، فتدفعه إلى تأسيس زمنه الثقافي المستقل، أو تحبط إنجازه لهويته!

وما تزال الوقائع القديمة والجديدة تفترض إعادة النظر في سؤال الحداثة، ومفهوم التقدم عبر علاقته بخطاب الهوية!

ولكن كيف توظف المراجعة النقدية مستوياتها الأنطلوجية والمعيارية، دون أن تتحول بخطاب الهوية إلى خطاب إيديولوجي؟

وهل يستكشف العمل الثقافي أو العمل الإبداعي مهماتهما في التنوير، دون أن يلتحق هذا أو ذاك بسلطة ثقافية سائدة أو شائعة وبيئات ثقافية وشبه ثقافية مشروطة بالفوات والبيات؟ وكيف توظف أسئلة الحداثة من داخل خطاب الهوية، ومن أجله؟

يحرّض المشروع الثقافي العربي على التساؤل!

وتتكاثر الأسئلة..

-٤-

ينفتح المشروع الثقافي العربي، بنخبه الحديثة وشبه الحديثة، وبمؤسسته الثقافية الحديثة وشبه الحديثة، على الآخر وعلى العالم بأشكال متنوعة..

ويتظاهر (الانفتاح) كجزء من التلقي والاستقبال لخطاب (الآخر) المختلف، أو كمؤثر صادم وداهش، أو كغزو خارجي ضاغط. ومع ذلك فإن النخب، أو المؤسسة، تعلن إخلاصها لأهدافها، وتصرح باستقلالها. وترى في تعبيرها عن هويتها مصدراً للحنين إلى الأمة الذي يتجسد في الأمل المشترك والمصير المشترك.

وتجد في (الانفتاح) على العالم والآخر علاقة دسمة وصحية، تخدم «تمثّلَ» مشكلات الزمن الإنساني الواحد، وتبني حضورها فيه، فتبحث برامجها وإجراءاتها عن عناصر تتكيّف بوساطتها مع مشروعها الثقافي العربي، وتكيّف مؤثرات (الآخر) تبعاً لمتطلباته. وتتحرّك بين الهدف الجميل المعلن والبرنامج المضطرب والعاجز، وتتقدّم بين اليأس والأمل!.

وقد ترى المؤسسة الثقافية إلى مشكلاتها كجزء من مشكلات العالم أو الآخر، فتسوغها بتشابه المشكلات (الإنسانية) وتماثل المعاناة لدى الآخر والذات، فمعاناة الذات الثقافية والمعرفية نمط من معاناة يفترضها نموها ونمو الآخر في العالم. وكأنّ العوامل التي تشرط معاناتها تشرط معاناته أيضاً. وتلغي عوامل موضوعية وعوامل ذاتية مشروطة بمكان وزمان تتعين بهما، وتنتمي إليهما «ذات» مختلفة، تعبّر عن صيرورة كتلة اجتماعية يختلف تاريخها وواقعها عن تاريخ الآخر وواقعه. وربما تكون جزءاً من عالم يتغيّر، ولا بد أن تتغيّر معه وفيه ومن خلاله.

ولكن ما المعنى الذي يحمله التغير إذا كان نوعاً من الصدى للتغير في العالم، وليس جزءاً من سيرورة واعية؟

لا ينطلق الانفتاح على الآخر والعالم من معطى ذاتي إذاً، وإن لاحظ بعض النقد النظري والثقافي والعوائد الإبداعية أن (الذات) تنمو، وتتطور من خلال علاقة (خارجية) مع الآخر، وبأدوات الآخر. وكأن (الذات) تمارس وجودها بأدوات غير ذاتية، توظف بشكل غير عقلاني من خارج أنموذجها التاريخي المختلف ووقائعها المختلفة، بدلاً من وعي اللحظة الذاتية بوساطة وعي ما للحظة الآخر التي تتماهى فيها لحظة الذات، فيؤسس المشروع الثقافي ذاته على (مجهول) الآخر، دون أن يختبر ذاته، إن لم يكن محلّ اختبار للوقائع فحسب، ما دام لا يجادل أصوله الذاتية في العمق، سواء أسلم بها وأحياها، أم استنسخ معطياتها ومطلقاتها. وتحاور الذات الآخر مدركةً امتيازه وتفوقه، لعلها تساويه، أو تكافئه، أو يعترف بحضورها لدى الآخر على الأقل.

وتتنوّع فرضيّات الانفتاح على الغير. ولا يطوّر تنوعها حواراً فعّالاً بين الاتجاهات أو تحولاً عميقاً في الميول، يبني فعلاً واحداً نامياً ومغايراً ومختلفاً، يكتسب معناه من تراثه الذاتي ونموه التاريخي الذاتي. وينحسر التفاعل الإبداعي والثقافي أمام أنموذج (مؤسساتي) للتعددية الثقافية، تستنسخ صورة عن تعددية الآخر، ومن الخارج.

وينعكس هذا النوع من التعددية في تراكم الأفكار والمذاهب. وليس في ارتقائها ونمو العلاقة فيما بينها، ما دامت تهجر هويتها عبر «صدمات» لوقائع خارجية وداخلية، ولا تنفذ إلى أعماق الكتلة الاجتماعية التي تضمر حركة

الأمـة وحيويتهـا، بـل تكتفـي بملاحظـة ذكيـة أو غـير ذكيـة لصمـت العبـاد وكربتهم!

وتستمر معاناة البحث عن المعنى والهوية والمصير كجزء من مشروع ثقافي ينقطع عن ذاته، ويتواصل مع الآخر. يتصل بذاته، ويجابه الآخر بجابهة لفظيـة. ثم تنفجر وقائع الموضوع السياسي، فتحذف هذه المعاناة، أو تؤجلها، وتؤجل الانشغال بمفهومات الهويـة والمصير والأمـل والمعنـى والـتراث الثقـافي ووقـائع التاريخ والذات التاريخية وغيرها.

تتداول الأيديولوجية (المؤسساتية) مفهومات مؤقتـة وخابيـة وغـير قـادرة على تنمية المشـروع الثقـافي القومـي، لأنهـا اقـترضت مـن الاقتصـاد وسـلطته وسلطة السوق وسياسة السلطة، وطفت بمفرداتها النفعية الزائفـة الـتي توظفهـا في خدمة الإعلام الشره والدعاوة المباشرة وغير المباشرة.

وتعكس أيديولوجيا المؤسسة «حداثة» الغربة المعرفية والثقافيـة و«غربـة» الحداثة في المشروع الثقافي القومي، التي تضمـر الحنين الضـائع إلى سمـاء الأمـة وأرضها معاً، فمصادرها المباشرة وغير المباشرة لم تكن بفعل ذاتي، أو استجابة لفعـل نـامٍ وواعٍ، وإنمـا تكوّنـت عـبر مجابهـة مرئيـة أو غـير مرئيـة، تقترحهـا «حداثة» الآخر، سواء أتجلّت على مسـتوى إيديولوجـي وفلسـفي وثقـافي، أم «تظـاهرت» علـى شـكل نتاجـات إبداعيـة أو نقـد نظـري وثقـافي، أو ضمـن مستويات فنية ومظاهر جمالية!

إن «إجراءات» المؤسسة مشروطة بعوامـل خارجيـة تحددهـا العلاقـة مـع الآخر بخاصة، وبعوامل داخلية تتضمنها العلاقة مع سـلطة المؤسسـة ومؤسسـة

السلطة التي تصمّمها، وتشرّع لنواظمها ومعاييرها. ولذلك تبحث حداثتها الغربية والمؤقتة والنفعية عن تحقق مباشر ونتاجات مباشرة يسوغها الإعلام والخطابة والاستثارة والتحريض، بدلاً من معالجة الوقائع وتكوين وعي نقدي يطابق الواقع، ويرتقي بعمل الكتلة الاجتماعية وتفكيرها.

وتنوب المؤسسة عن الأمة، وتستبدل سلطة الأمة بسلطة الفئة أو الطبقة، وبسلطة الجمهور أو الجمهرة. وترى في وعي «جيوبها» الخاصة بها دليلاً للحداثة أو للتقدم والتطور!

يلغي واقع المؤسسة غير المعقول وغير العقلاني مغامرة المعنى التي تكوّن الجماعة، وتؤسس للبحث عن الهوية، بالقدر الذي يخيّل فيه لمن يتابع تظاهراتها أنها تختبر الأصول، وتصعد في ثقافتها وإبداعها من جمرة الأصول.

إنها تحلم باليوتوبيا الخاصة بها بدلاً من يوتوبيا الأمة، عندما يتواصل الحلم مع سلطتها ويندغم بها. وتهجر موضوع «الهوية» عندما يتعارض مع سلطتها الدنيوية، وتتنكر فيها أسئلة الحداثة لسؤال الهوية!

وتنقطع المؤسسة عن الإبداع الثقافي بدلاً من أن تضاعفه، ويتكاثر من داخلها. ويغترب العمل الإبداعي عبرها بالقدر الذي تغترب فيه فعاليات النخبة الثقافية عن واقع المؤسسة وفعالياته، وتتجاهل «معاناة» الكتلة الاجتماعية، ومتطلباتها، لتكتفي بجمهرتها وتظاهراتها.

ما علاقة المؤسسة الثقافية العربية إذاً بالتنوير العربي، وبحلم النهضة، وبحنين «النخبة» إلى الأمة؟

وهل «تجاهد» من أجل وعي مختلف أو بديل؟

ولماذا تتآوى فيها الميول والاتجاهات الفكرية، وتتفق، وتتوافق، وتبشّر بالحرية كموضوع رئيس للثقافة، وبالأمة كموضوع للهوية، ثم تكسر حوارها مع الذات، وتستعيده؟

تهجس بالأنوار، ولا أنوار، وبالهوية كعناصر غائبة، وبالأمة من خارج وحدتها، وبالثقافة بعيداً عن المعاناة، وبالجماعة كجمهور، وبالذات كموضوع، وبالأمل الثقافي كسوق!

قد يكون احتمال مشروعٍ للتنوير العربي ممكناً وواقعياً ومعقولاً، تتضمّنه حركة العباد والواقع وعلاقات الكتلة الاجتماعية، وتطوّر قواها وعلاقاتها. ولكنه ما زال احتمالاً ينفعل بالخارج وبمشروعه المغاير والمختلف، فتلاحظ فيه مؤثرات فلسفية متغايرة متبدلة ومفهومات نظرية متوزعة ومبادىء فكرية متناقضة، تبعاً للتكوين الفلسفي والثقافي لنخب قديمة وشبه قديمة ونخب حديثة وشبه حديثة، أو تبعاً لفضاء المؤسسة الثقافي والإبداعي!

وربما تضمر النتاجات الثقافية والعوائد الإبداعية «تاريخ» تنوير ما، ولكنه تنوير يدهش بالحلم لا اليقظة، وباليأس لا الأمل. ويتأمل «تقدّم» الآخر أكثر مما يؤرقه «تأخر» الذات..

وتستمر «دعوة» جزء منها إلى الاستقلال والخصوصية والذاتية ومواجهة التقليد أو التغرب و«التفرنج» أو الغزو الثقافي، ودعوة جزء آخر منها إلى التفتّح و«الانفتاح» أو التفاعل مع العالم والتواصل مع نتاجات الحضارة والتقدم وغيرها من المفهومات والأفكار و«الألفاظ» التي تتعامل معها

«أنواع» من النقد النظري والنقد الثقافي. وتتداولها ميول وتيارات وتنويعات مختلفة، مما يستدعي «إعادة النظر» الدائمة في عوائد الأيديولوجيا والثقافة القريبة، وفي عوامل نشرها وتعميمها، وإن كانت فعالياتها تقتصر على «جيوب» سلبية أو ضامرة في النسيج الاجتماعي!

لم تندغم المؤسسة الثقافية العربية مع مشروعها الثقافي القومي، ولم تتحرك بفعل ثقافي وإبداعي راقٍ وموحّد، يبصر «بيات» الأمة وعجزها، وقدراتها وحاجاها أيضاً. وهمَّشَت إلى مؤسسة أيديولوجية متواضعة تدفعها عناصرها الداخلية إلى المحافظة والثبات والتقليد، مهما كان «نوع» فرضياتها الثقافية، وتتعارض بيئتها مع فرضيات التفاعل الثقافي والإبداع الثقافي والتكوين النقدي على الرغم من «المناشط» اللفظية و«مواقف» الدعاوة والإعلام، وبخاصة عندما تشرف عليها هيئات تجد فيها مجالاً للاستملاك والتجريب!

هكذا ينعزل الوعي الثقافي عن الموقف النقدي «المضاد» أو «البديل»، وعن الحوار والتفاعل والنمو. وتهتم النظم الأيديولوجية، بمؤسستها الثقافية وغير الثقافية، باستبعاد العوامل التي تؤسس للمشروع الثقافي القومي وعناصر البحث عن منظومة فلسفية عربية أصيلة وحديثة في آن واحد معاً، تتفاعل مع التراث التاريخي الحي، وتبعث أصوله المعرفية والاجتماعية من داخل وحدة الجماعة التي تبرز فيها هويتها المستقلة ومعاناتها الثقافية الذاتية.

وتستبدل سلطة الأيديولوجيا القديمة بسلطة الأيديولوجيا الجديدة، بعد أن تحوّلت كل منهما إلى سلطة «تقليدية» تكتفي بذاتها وبحضورها الخامد، بعيداً عن الاتصال بالجماعة والتواصل معها، والحوار مع وحدتها ومصيرها المشترك.

وتعكس الوقائع بين مرحلة وأخرى صمت الجماعة أو حيادها أو تضادها السلبي مع المؤسسة بعامة. وهذا يفسر انتظارهـا الشـقيّ والمعـذب لخـلاص مـا ينفجر به هذا الحدث الخارجي أو تلك الانهيارات الداخلية التي تتعـاقب فيمـا بينها.

ما تزال «الجماعـة» إذاً خـارج أي مشـروع أيديولوجـي أو أي مشـروع ثقافي تبشّر به «النخب» أو تهبه «سلطة» المؤسسة. وما تزال محنتها تتجلى في «عزل» الثقافة والإبداع عن الواقع والفعل والحياة والجماعة، وعلى الرغم مـن «أجواء» الدعاوة المؤسساتية أو النخبوية.

إنها كتلة صماء بمعنى ما، «توجد» من الخارج!

ولكنها تحتوي على نسيج غريب وضائع ومختلط من الأفكار والتصـورات القديمة والجديدة ولم تستطع الممارسة الأيديولوجية في الواقع والحياة أن ترتقـي بهـا إلى «مجتمـع» أو «شـعب» أو «أمـة». ولم تتقـدّم بهـا نحـو وعـي ذاتهـا وممارسة هذا الوعي بحرية. ولم يصعد بهـا تاريخهـا الذاتـي نحـو سمـاء مسـتقبل يكتنه مشاعرها وأفكارها ومعاييرها وتقاليدها..

ومع ذلك، لم تزل المؤسسة، بتماثلها واختلافهـا، وبعلاقتهـا مـع النخـب القديمة والجديدة وشبه القديمة وشبه الجديدة، تعلن أصالتها ووحدتها، وتسـترد الفرضيات القديمة فرضيات جديدة أو حديثة تحاور مكوّنات المشـروع الثقـافي الذاتية والمشتركة، وتؤسس لنوع من الاستقلال المعرفي دون أن تمس العلاقـات القديمة والأعماق القديمة!

فكيف تنمي المشاركة الثقافية والإبداعية النقدية فسحاً تنفصل عن الواقع، لتتصل بالتاريخ وتتصل بالواقع لتنفصل عن التاريخ؟

وهل يعكس التغيّر، بفرضياته وأوهامه، موقفاً إيجابياً شاملاً وكونياً، قادراً على وعي الذات ووعي الآخر في حركة متصلة؟

تتشكل عوامل الاختلاف والتضاد داخل المواقف الثقافية والإبداعية، لا لتنمو، وتتطور، وتنتشر في علاقات عادلة، وإنما لتخضع في مراحل مغامرتها المختلفة لنظم حديثة وشبه حديثة، تردّد أفكارها وتكرّرها، وتصف المفهومات، وتشرحها، بدلاً من استكشاف إبداعي وعقلاني، يحفز على التأمل النقدي والحضور الثقافي المتكافيء والتسامح النظري العقلاني.

وينشغل العمل الثقافي بتكوين رموز وأوهام حديثة بمستويات تختلف وتتشابه، فينكر أسئلة واقع تتغيّر فيه الجماعة، وتنفجر احتمالاتها الداخلية وإمكانياتها العميقة بدلاً من أن تكتنه أعماقها القديمة والجديدة، ويستكشف الموقف النقدي حركته بين الذات والموضوع والداخل والخارج وقشرة الوقائع ونواتها..

كم «هبة» تنتظر الجماعة، هبة من الأرض، وهبة من الفراغ!

كم «نصر» تصبر عليه، وكم «هزيمة» تتوقعها بين لحظة للبيات ولحظة للعمل، لحظة للموت ولحظة للولادة!

تتآكل أهداف المشروع الثقافي ومفهوماته المعلنة والمضمرة، الغامضة والواضحة، أمام أهداف السوق والربح والخسارة، وأمام أهداف تشيعها قوى وشبه قوى وعلاقات وشبه علاقات عاجزة ومشوشة، تلحق «معاناة» الكتلة الاجتماعية بأفكار السوق البدائية، وتهبط بمفهوم التقدم إلى مفهوم اقتصادي

فحسب. وتنزوي بالعمل النظري، وتزدري العمل النقدي، وتؤجل الإبداع الثقافي أو تختزله إلى مهنة ساذجة ومتواضعة، وتحذف الحوار مع الموضوعات والأسئلة الكبرى التي تتصل بمفهوم الأمة ومعطياته ومضاعفاته، لتكتفي بسجال خارجي مع الذات والآخر، وهو سجال لفظي وقاصر يبتدىء لينتهي!

تتكاثر مضاعفات الوعي المعلوم والمغلوب، وتتآوى مع استلاب الكتلة الاجتماعية الكبرى، ليتعزز «وعي» السلطة والمؤسسة والسياسة.

المشروع الثقافي العربي إذاً موجه في النهاية ضد «الذات» بوساطة مؤسسة تخرّب بنيتها وتجابه الأوهام بدلاً من الوقائع، وتخرب زمن الثقافة الماضي والحاضر، بدلاً من أن تستكشف زمن العالم والمستقبل، على الرغم من أن «العوائد» الإبداعية والنقدية، بجمالياتها المتنوعة ومستوياتها المختلفة، تحثّ على تبني المشروع الثقافي المضاد والبديل، أو على بنائه. ولكن بشاراتها المتكررة والمكرورة لا تحمل إلا «شعرية» الوعي وجمالياته التي قد تكون مفاجئة برفضها ويقينها!.

إنه يختار لحظته المؤقتة، فيهجر معناه، ويخلّف حنينه العميق للأمة ووحدتها ومتحدها ومصيرها، فينحاز إلى الصمت أو السلب أو التعارض غير المجدي، ويتوقف أمام الحدث الجزئي لينتقل إلى حدث جزئي آخر. ويلتقط مفردات أسطورة الشقاء الغربي والهزيمة العربية أو النكبة العربية، فيعالجها كموضوعات «شعرية» أو «اقتصادية» يلهمها العجز والفوات والتردي. ويسترجع أسئلة وبدهيات كان يهملها أو يتجاهلها، ويحذف تساؤله عن

سلطة الواقع وتأخره، وتأخّر سلطةِ أيديولوجيا وثقافةٍ توظّف رموزاً ومبادىء قيماً ويوتوبيا تلغي الصراع، أو تؤجل العمل والتفكير المشتركين!

ما الذي تقدمه المؤسسة للمشروع الثقافي العربي؟

وأي «حوار» تصنع نخبه من خارج التغير المجتمعي؟

وماذا تعكس «سلطة» الوعي؟

وأين تبدأ «غربة» التحديث؟ وكيف تستمر؟ وأين تنتهي؟

يبشّر المشروع الثقافي العربي باليوتوبيا الضائعة، ثم ينكرها، ويبشر بيوتوبيا المؤسسة التي لا تلبث أن تنكره، وتستأنف نخبة أخرى البحث عن يوتوبياتها وعن مؤسستها، وتصنع كلّ جهةٍ أقفاصها، وإن كانت لا تحبّ الأقفاص!

تفاجىء التغيّرات الكبرى المؤسسة العربية والنخبة العربية، دون أن تشارك فيها، وإن دهشت بها، أو احتذتها، أو انسحبت أمامها، لتقتص من ذاتها، أو تصمت..

وعلى أية حال فهي تهدم ذاتها بالقدر الذي تهجر فيه مشروعها الثقافي العربي، أو تتبنى مشروعاً مختلفاً ينكر هويتها، ويصطنع تخطي حنينها إلى الأمة وتجاوز وحدتها ومصيرها!.

تستبعد عوامل التغير في نتاج المؤسسة ونتاج النخبة التساؤل في العمق عن الهوية، والبحث في شروط الإبداع العربي والوعي العربي. وقد تحقق للجماعة نوعاً من المتعة المؤقتة والواهمة بوساطة أدواتها الحديثة، مع أن تاريخ الوقائع القديمة والجديدة يتطلّب مجابهة فعّالة وحية، تحلل عناصر الهوية وأبعادها

الملحمية، وتنتصر لها، وتجاهد من أجل مشروع ثقافي عربي يؤسس ذاته ويراجع وعيه مراجعة نقدية مستمرة!

لماذا ينكسر اختيار المؤسسة وسحرها؟

وكيف تتآكل المؤسسة ببناها الحديثة وشبه الحديثة، ويختل حلم «المنظومات» الحديثة وشبه الحديثة أيضاً؟

وهل يقدم نوع مختلف من المجابهة مع الذات إيقاعاً مختلفاً للوعي النقدي والموقف النقدي؟ وأيّ إبداع ينمو في واقع للأنقاض يكسر الإبداع؟

هكذا يرجع خطاب النخبة إلى مطلقاته، ليكتشف هزيمته أو محنته وهزيمة الرؤى والأفكار، أو ليسترجع يوتوبياه الضائعة بأدوات مجهولة ومستعارة!

-٥-

كانت المؤسسة الحديثة، وما تزال «حلم» النخبة الثقافية، منذ مشروع النهضة العربية الأول. فهي تعكس أمل التقدم والنهضة والحداثة والإبداع. وتعبر عن حوار نخبةٍ تجاهد لتكوين ذاتها في مرحلة تاريخية، وتتواصل مع العالم والآخر. ويتجه تصميمها نحو ملاءمة احتمالات الإبداع الثقافي والإنتاج الثقافي، وإن افتقر إلى عوامل مادية وروحية مختلفة.

إنها مؤسسة هادفة بمعنى ما!

وقد تتراجع أهدافها وقيمها في أثناء الممارسة من مستوى إلى آخر. وتتحول «الأهداف» إلى مجموعة من «الإنجازات» أو «المكاسب» أو «المطالب» لا تتجاوب مع الحلم القومي الكبير ومصير الأمة، أو مع «نزوع» النخبة المتعالي ونيّاتها ورغباتها!

ولكن هذا التراجع لا يلغي حلم الثقافة القومية والإبداع الثقافي والحنين الدائم الذي يتعلق بمصير الأمّة وتراثها الحيّ.

قد تعبر المؤسسة عن سيرورة حديثة ومختلفة، تتميز من مؤسسة التراث العربي، على الرغم من المظاهر والاحتمالات المتنوعة والمتناقضة التي تتجاور فيها، إذ يتآوى في فضاء روحي مشترك احتمال المجابهة والتغيير مع قيم التسليم والثبات، ففقه المعاناة والتغير والتساؤل كان يتجلى، كاتجاه إبداعي، في

والنص الذي كونته ممارسة «الآخر» كنص حديث، ليس دليلاً مطلقاً أو نهائياً للتغيير، لأنه نص نسبي واحتمالي، يتطور تبعاً لتغير الواقع والعالم والآخر ولمتطلبات التغير المستمرة. فالنص «الحديث» أو «المستعار» يثير الأذهان والميول بمحاولة الاكتشاف والاستكشاف. وقد يلبي الفضول والاستطلاع. ولكنه لا يحرر «الذات»، ولا يغير في الوعي بالواقع، لأنه نص يرتبط من داخله بسيرورة تاريخية مختلفة وبعالم يصنع بناه وقيمه من داخل وقائعه أولاً.

ولذلك لم يحقق «تصميم» المؤسسة الثقافية، بشكل يوازي المؤسسة السياسية ـ الاجتماعية في واقع متأخر، تغييراً في الوعي ووعي الثقافة والإبداع، إذ ارتبط بمحاولة متواضعة أو عميقة للتغيير الاجتماعي في هذا المكان العربي أو ذاك، اعتبر فيه «الغرب» أو الآخر نمطاً نهائياً وشاملاً وكاملاً للتقدم، وإن طرحت السياسات والأفكار شعارها الخاص بالحياد أو الاستقلالية والخصوصية أو الأصالة، فقد كان تاريخ الغرب بالنسبة للقوى السائدة هو تاريخ العالم بشكل أو بآخر، مما دفع إلى تجاهل مكوّنات الإبداع الذاتي المستقل وعزل احتمالات تكوين ثقافة الأمة أو الجماعة أو الشعب، واستقرت، بمعنى ما، ثقافة «نخب» و«بؤر» و«جيوب» ثقافية منعزلة أو معزولة، تتقدّم وتتراجع بين مرحلة وأخرى، دون أن يتقدم الخطاب الثقافي العربي باتجاه تكوين نزعات وتيارات فكرية وفلسفية ذاتية ومستقلة. وإن عكس وهماً بالاستقلال الفلسفي والأيديولوجي يفتقر إلى الممارسة الثقافية والفلسفية والإبداعية. وهو وهم «يفترض» بعض «النزعات» و«الحدوس» و«التأملات» التي تشكل رجعاً لحوار ضمني أو معلن مع الآخر والعالم.

أو ذاك، اعتبر فيه «الغرب» أو الآخر نمطاً نهائياً وشاملاً وكاملاً للتقدم، وإن طرحت السياسات والأفكار شعارها الخاص بالحياد أو الاستقلالية والخصوصية أو الأصالة، فقد كان تاريخ الغرب بالنسبة للقوى السائدة هو تاريخ العالم بشكل أو بآخر، مما دفع إلى تجاهل مكوّنات الإبداع الذاتي المستقل وعزل احتمالات تكوين ثقافة الأمة أو الجماعة أو الشعب، واستقرت، بمعنى ما، ثقافة «نخب» و«بؤر» و«جيوب» ثقافية منعزلة أو معزولة، تتقدّم وتتراجع بين مرحلة وأخرى، دون أن يتقدم الخطاب الثقافي العربي باتجاه تكوين نزعات وتيارات فكرية وفلسفية ذاتية ومستقلة. وإن عكس وهماً بالاستقلال الفلسفي والأيديولوجي يفتقر إلى الممارسة الثقافية والفلسفية والإبداعية. وهو وهم «يفترض» بعض «النزعات» و«الحدوس» و«التأملات» التي تشكل رجعاً لحوار ضمني أو معلن مع الآخر والعالم.

ويستعاد الحوار حول تراجع الموضوع الثقافي وتآكله، وتقدم الموضوع «السياسي» وتراجع موضوع الحرية أو الديمقراطية أمام هيمنة الموضوع السياسي، ما دامت الحرية تعتبر موضوعاً رئيساً للثقافة وللخطاب الثقافي، فليست الثقافة من عوامل تخديم الأيديولوجيا إعلامياً وتربوياً، ولو تدخلت في تكوين البنى والاتجاهات والميول تنويراً وتحريراً للكائن وللعالم، أو تطوّعت لتخديمها وانحازت إليها، واستأنفت التعليق على الوقائع والأحداث.

وما يزال الخطاب الذي تختاره المؤسسة الثقافية العربية، كما يبدو، خطاباً خاصاً بسلطة ما معلنة أو مضمرة، أتعلّق بقضية التغيير الاجتماعي أم تعلّق بعناصر الخطاب السياسي ما دام يتجه إلى «نوع» من التوحيد الشكلي

الخارجي للجماعة، بدلاً من الصراع والتفاعل مع الجماعة بأعماقها الحية وحاجاتها الخفية والواضحة ومستقبلها المشترك.

وما تزال احتمالات الإبداع العربي الراهنة احتمالات ذات بعد «نخبوي» فردي أو ذاتي أو شخصي، فمساهمة الجماعة في التقبل أ والرفض تعبر عن استجابة طارئة أو مؤقتة ورد فعل مباشر وآني تجاه ظاهرة الإبداع وظاهرة الثقافة. فالجماعة لا تجد حتى الآن في «الإبداع» صورة عن شقائها أو مستقبلها، مع أن الأعمال الإبداعية قد تتضمن علاقة حقيقية أو زائفة بالجماعة وقد تصرّح بمعاناة الجماعة وأملها.

إن أيّة مؤسسة مشروطة بسلطة تشرّع لها، وتختار أنموذجها، وتراقب إجراءاتها بمعنى ما. وتتدخّل لمعرفة اتجاهاتها الفعلية والممكنة، فتشكل سلطة السياسة مرجعاً لسلطة الثقافة وترتهن «أنواع» من المبادرة الإبداعية للمشروع السياسي وأنموذجه الأيديولوجي والفكري. وتتآكل العلاقات الموضوعية والإنسانية من داخل مؤسسة الثقافة، لتعكس رجع العلاقة السلطوية التقليدية، فيحتوي الأنموذج السلطوي / السياسي أو النفعي الاختيار الإبداعي والثقافي بعامة وإن تجاوزت حالات إبداعية وثقافية حدود السلطوي، أو «خرقت» بعض عوامله، واستدعت نقده والتناقض معه، ودحض أساليبه، لأن الاختيار الإبداعي ينمو من داخل موقف ذاتي مستقل أو تلقائي وعفوي.

هكذا يتكوّن الإبداع العربي من داخل ظاهرة تأخر السياسة وحضور الموضوع السياسي، ومن تأخر الواقع وتأخر القوى وانقسامها، ويواجه اختبار الواقع والتاريخ، الواقع الذي يتطلب التقبّل والوثوق والثبات بدلاً من الانفتاح

والشك والمجابهة، والتاريخ الذي تفترض مكوناته الاستقلالية والذاتية والصيرورة.

وقد يتسم مناخ الإبداع بالطرافة والغرابة والرفض. وقد يبتعد أو يقترب من أعماق الجماعة وتساؤلاتها. ولكنه لا يوفر لها متطلبات يقظةٍ روحية فعالة وعميقة، إذ أن الاتجاه الأحادي إبداعاً وإنتاجاً وتربيةً وثقافةً وعلاقات يعزّز الاتجاه الأحادي في المذهب والأيديولوجيا والعقيدة والفن والثقافة بعامة، دون أن يندمج بمعاناة الجماعة!

تستدعي المؤسسة الثقافية الراهنة الجدل والتساؤل والتغيير، لأنها مؤسسة انتقالية، يفترض فيها التجديد والحداثة والتطور. وتغلب على أهدافها ومفهوماتها وتصوراتها (برامج) انتقالية.

إنها لم تنجز حداثتها بذاتها بعد، وإن تأثرت بشكل أو بآخر خطاب النهضة الأوروبية. أو استدعت «بعض» مفهوماتها ابتداء من مشروع النهضة العربية الأول، وصاحبتها في خطاب «التقدم» العربي، مهما اختلفت «المشكلات» التي يثيرها، وتنوعت. وقد تضمن خطاب المؤسسة العربية «الحديثة»، كخطاب النخبة العربية، حنيناً إلى السلطة القومية وصياغة الفكر القومي وتكوين الدولة القومية. واختلط فيه مفهوم «حيازة» السلطة واستثمارها مع مفهوم توحيد الجماعة القومية أو الأمّة. ولم يحذف مشروعها التساؤل عن الإبداع والحرية، كموقف يتناقض بشكل أو بآخر مع رؤيتها لمفهوم السلطة.

كيف تقترح المؤسسة الثقافية اختيارها الديمقراطي؟ وكيف تمارسه؟

وهل يلبي تعدد الاتجاهات والمواقف إمكانية الصراع العادل فيها؟

وهل تنحاز المؤسسة إلى التضاد مع الاختيار الديمقراطي؟ ومتى تنتمي إليه؟

إنها ـ كمؤسسة انتقالية، وكمؤسسة تجريبية ـ ما زالت «تخفق» في هذا الاختيار، على الرغم من أنها تتداوله في سجالاتها وخطاباتها كشعار، وتفترضه موضوعاً لأهدافها، ولا تتجاهل وظيفتها في توعية «الجمهور» وتنميته وتطويره، أو في تثوير «الجماهير» وتحاول أن تلائم بين أهدافها ووظيفتها.

ولكن «الاتجاه الواحد» في ممارسة الحياة العربية والمؤسسة العربية بخاصة، ما زال يفصح عن نوع من اللاعقلانية تتجلى مظاهرها في تأخر الثقافة عن الحياة وفي الحياة، وإغفال فعالية الفعل الثقافي والإبداعي، واستبدال الثقافة بأدوات للإعلام، تحرّكها تظاهرات ومصالح مؤقتة وخفية مما يدفع بها في النهاية إلى التصالح مع الواقع وظواهره والاكتفاء بأنموذج رسمي أو إداري في الانشغال بالثقافة والإبداع.

وقد يكون استملاك وسائل التأثير الإيديولوجي والثقافي من العوامل التي تتراجع بفعالية الإبداع الثقافي وتنمية الوعي الذاتي، مع أنها أدوات يفترض أن يؤدي تعميمها وظائف اجتماعية تلبي تخديم الجمهور أو تطوير المجتمع أو نشر الثقافة القومية والإنسانية وتحديث الوعي.. الخ.

ويرى بعضهم أن تآكل الحضور الثقافي والموضوع الثقافي يتعلق بتآكل السياسة وتراجعها. ويرى في هزيمة السياسة وتأخرها عاملاً رئيساً في نشر

هزيمة الثقافة وتعميم ثقافة الهزيمة وبخاصة بعد انكسار الحلم القومي وقيمه الكبرى. ولكن تراجع الفعل الثقافي يرتبط أيضاً بتراجع النخب وفسادها وانقسامها على ذاتها. مع أن التراجع في أساسه ذو صيغة مجتمعية، يعزّز انقسام المجتمع والقوى وغياب الصراع العادل والحوار العادل فيما بينها..

تكتفي المؤسسة بحدود وظيفتها، وتُمَارس فيها أنواع من الإجراءات تدل على مدى التخديم الممكن الذي يلبي حاجة الإعلام. وينعكس هنا التناقض بين الحلم الثقافي والخدمة الثقافية وبين الالتزام بقيم العمل الثقافي القومي والإجراءات الوظيفية الممكنة أو المتواضعة التي تطابق تشكيل المؤسسة الثقافية وبناها.

وقد يفسر بعضهم تراجع المؤسسة وتآكلها وعدم فعاليتها تفسيراً طبقياً أو اقتصادياً، دون أن يتأمل بناها الداخلية وما تُحمَّل به من تناقض داخلي، حيث تتجاور فيها قيم «القديم» و«الجديد» ومؤثرات الشرق والغرب. ويشترك التقدم والتأخر في تركيبها، ويتآوى الحلم القومي مع «أوهام» النخبة في رؤية المصير الجماعي والمستقبل الإنساني. وتعبر عن محنة الإبداع، وهي تبحث عن فُسَحِهِ وطرقه وأساليبه، وتبشر بالموقف النقدي والوعي النقدي، بينما تلتقي فيها مناهج متعددة وأفكار مختلفة وأيديولوجيات متنوعة، يتحقق فيها «صدى» الآخر وصدى الموروث في آن واحد معاً.

عجز وتحفز، ثبات وحركة، مأساة وتجاوز، إحساس بالهزيمة ووعي بها يتخطاها، نهضة وانحطاط، مشروع ينقطع ليتواصل من خارجه مع مشروع آخر.. هكذا «تعاني» النخب الثقافية محاولة التغيير الروحي والثقافي، وبخاصة بعد تعثر محاولة التغيير المادي والاقتصادي.

وتتراجع أمام منطلقات الموضوع السياسي في الوقت الذي تعبر فيه عن الحلم السياسي، وتدعو إلى مراجعة الذات وتطويرها، بينما تنحاز إلى معاناة «الذات» الإبداعية، سواء أكانت معاناتها متواضعة وساذجة أم دسمة وراقية، وتتسم بواقعيتها التي تتطابق مع تأخر الواقع و«الواقعي» والوعي به، دون أن تكون قادرة على قهر التأخر أو مجابهته مجابهة موضوعية وواقعية.

يتطلّب وضع المؤسسة الثقافية الراهن إذاً مراجعة نقدية مستمرة، تشمل عواملها وعناصرها وشروطها وعلاقتها بشروط الإنسان في المكان العربي، وعلاقة المؤسسة الثقافية والإبداعية بهذا الوضع وبوسائل الثقافة الجماعية وأدوات التأثير الأيديولوجية، والبحث عن مناهج وطرق لتربية الموقف النقدي والوعي النقدي والعقلانية «الحديثة»، دون أن تتجاهل السياسات والأفكار الوقائع التي تشرط العمل الثقافي والإبداعي.

وهذا لا يعني غياب المراجعة النقدية من قبل، أو انحسار النقد والتساؤل والشك والإبداع. ولكن البيئة الثقافية ما تزال بيئة فقيرة ورثّة، لا تحفز على الفعل والخلق والابتكار. وهي - كبيئة قومية - تكتفي بأصداء الموقف القومي والدعوة للأصالة القومية وقراءة التاريخ القومي قراءة جديدة أو مختلفة. وما تزال العلاقات ما قبل القومية تشرطها، وما يزال خطاب التاريخ والأصالة والتراث والذاكرة عاملاً من عوامل الانفصال عن الواقع والعالم والآخر، على الرغم من أصداء التحديث والتنمية والتخطيط وشيوع «أنواع» من الحداثة الإعلامية والإبداعية.

البيئة الثقافية بيئة غير مستقلة، بمعنى ما، عن النظم أو «القوى» التي تؤسس لها، أو تحاول تحديمها، والدعاوة لها. وسواء ألوحظت عقلانية التخطيط الثقافي أم لم تلاحظ.

إنها تُحَمَّل بأنواع من التناقض أو التضاد الداخلي، التي لم تدفع بعد إلى «تركيب» مختلف وبنية أرقى.

ما الذي يقدمه للمؤسسة تحديث «مستعار» يؤسّس له من خارج قدرة الجماعة على تحديث ذاتها، ومن خارج الوعي النقدي بالعلاقة المادية والروحية مع العالم؟

وماذا تصنع «نخب» حقيقية وزائفة وشبه زائفة وغير قادرة على التفاعل الحي مع ذاكرة الجماعة وتراثها والاشتراك معها في معاناتها ومصيرها وأملها أيضاً؟

وأية نخب شقية ومعذبة ينمو حلمها الإبداعي ومصيرها الثقافي في مؤسسة تقبل هذا الحلم وترفضه معاً، تدحضه وتنسجم معه، تبعاً للوقائع والأحداث والعلاقات؟

إنه تحديث غير تاريخي افترضته وقائع التعامل مع الآخر وتأثيره والتأثّر به، ولم تنتجه وقائع التاريخ والواقع، على الرغم من أنه قد يلبي حاجات بعض «الفئات» والقوى الجديدة، أو قد يحاول الاهتمام بمزاج الكتلة الاجتماعية وحساسيتها!

وهو تحديث شكلي يتراجع أو يتقدّم تبعاً للشروط أو المؤثّرات الخارجية المختلفة، ولانفجار المتطلبات الداخلية المفاجيء.. وفي الوقت نفسه تنحاز

تربية الوعي النقدي والموقف النقدي إلى ميل «لفظي» وصفي يستهلك العبارة الشعرية والجملة المعبّرة والضجيج اللغوي الذي تتآوى في فضائه المفهومات المختلفة والمتنوعة، وتتجاور دون أن تتكون في العمق.

وعلى أية حال فما تزال المؤسسة الثقافية العربية يوجهها الأمل الثقافي والإبداعي، لأن أهدافها الكبرى تنطلق من هذا «الأمل» الذي يتكامل مع مشروع النهضة العربية، والمشروع القومي الثقافي بعامة. وهذا الأمل كان يوجه النخب في مراحل مختلفة، وما يزال يوجهها، ويبشر بالاحتمالات والإمكانيات التي تمتلىء بالحنين إلى مستقبل مادي وروحي يوفر كرامة الجماعة والمصير وتفاؤل الجماعة بالحياة.

يستعيد الموضوع الثقافي والإبداعي رؤيته كحامل روحي ومادي للإنسان، وتحاول المؤسسة، بتناقضاتها كلها، أن تكون وسيطاً روحياً ومادياً للارتقاء بالعمل الثقافي والإبداعي.

فمتى يكون لهذه المؤسسة أن تختار، بشكل إيجابي وفعّال ونهائي مصير الجماعة التي تنتمي إليها ومستقبل الكتلة الاجتماعية التي تنتظر أن تصنع مصيرها بذاتها ولذاتها؟

قد يكون السؤال الذي تواجهه الثقافة العربية، بمؤسساتها ونخبها، سؤالاً مركياً خاصاً بالحريّة. وقد تكون الحريّة هي الفضاء الوحيد الذي ينمو فيه الوعي النقدي البديل والإبداع البديل، دون أن ينفصلا عن شقاء الجماعة ومصيرها!.

وفي اللحظة الثقافية الراهنة يستطيع تعدد الحوار والحوار المتعدد أن يندغم بالأمل الثقافي وبثقافة الأمل!.

هوامش شبه ثقافيّة

-١-

ألا تفترض العملية الثقافية حواراً لا ينتهي ومعاناة لا تكتمل، مادامت تتصل بالحاجات الروحية للإنسان، وبجهاده الدائم لتكوين ذاتيته ووعيه لذاته!

ولذلك يستمر تكرار هذه القضية أو ترداد تلك المقولة، فلعله يذكر بحضور المعاني الإنسانية الدائم في حياة العباد.

وقد يختلف منهج تناول الظاهرة الثقافية من اتجاه فكري إلى اتجاه فكري آخر، كما قد يختلف مستوى معالجتها من مذهب نقدي إلى مذهب نقدي آخر. ولكن الرؤية العقلانية لا بد أن تنظر إلى وظيفتها النقدية وعناصرها التقويمية وبخاصة عندما نتكلم على العملية الثقافية في مجتمع غير تاريخي، قد يهمل عناصرها التحريرية، ليكتفي بنوع من المستوى التربوي كحد أعلى، أو بنوع من المستوى الترويجي كحد أدنى.

وتهبط الفعالية الثقافية في هذه الحالة إلى فعالية تابعة للمفهوم الأيديولوجي عنها، دون أن يعنى بتلك العلاقة الخاصة بين الثقافي والإنساني أو بين الثقافي والاجتماعي.

يغدو المفهوم الثقافي هنا قناعاً للمفهوم الأيديولوجي. وتتحول العلاقة بين الثقافة (الحديثة) وعملية تحديث المجتمع، التي يتبناها هذا المشروع الأيديولوجي أو ذاك، تتحول إلى (قناع) يبثّ تأثيرات الأيديولوجيا السائدة، ويعمم فرضياتها ورؤاها ومفهوماتها..

وعندما تستكمل الفعالية الأيديولوجية سلطتها بـامتلاك المؤسسة الثقافيـة تنزع إلى العمل على تراكم العمل الثقافي، بدلاً من أن ينمو، وليعبر عن موقف سائد بدلاً من أن يتجاوز ذاته. وتطبع الرؤية الثقافية بسمةٍ أيديولوجيـة تنتمـي إلى سلطة الأيديولوجيا السائدة وقواها بدلاً من أن تحرّر هـذه الرؤيـة وتتحـرر بها..

يذوب الثقافي في الأيديولوجي إذاً، لا ليحفزه، أو لأنه يكافئـه، ويتمـاهى الأيديولوجي في صورة الثقافي لأنه يختزله، أو ينتج غيابه!.

هل يعني ذلك أن الأيديولوجيا تعكس ثقافة واحدة وإبداعاً واحداً ووعيـاً واحداً، فتلغي أي احتمال لتكوين ثقافة ضدّية وإبـداع آخـر ووعـي مجابـه، أو تحدّ من إمكانية التعدد الثقافي والتنوع الثقافي؟

نستطيع أن نتكلم على «ثقافة» تسم هذه المرحلة التاريخية في هـذا المكـان أو ذاك، أو عن اتجاهات وتيارات فكرية تعبر عن هذه القوى أو تلك. ولكننـا سنلاحظ أن تفتح الثقافي أو تنوعه يتراجع أمام سـلطة الأيديولوجـي. كمـا أن هزيمة أيديولوجيا ما تتضمن هزيمة الثقافة الـتي تقنعـت بهـا، أو تجلـت عبرهـا، وتتضمّن ولادة ثقافة مغايرة ووعي ضدي وإبداع مختلف في الوقت نفسه.

ولذلك قد يكون مـن الضـروري أن نتمثّـل المشـروع الثقـافي كمشـروع للتنوير الشامل، بدلاً من أن يكون تابعاً لمشـروع أيديولوجـي بذاتـه أو لذاتـه. فالثقافة، كمشروع تنويري، تتصل بإشاعة الفكر النقـدي والوعـي الموضوعـي والرؤية العقلانية للعالم والإنسان والوقـائع، وتندمـج مـع إعـادة النظـر في بنية

لمؤسسة الثقافية ووظيفتها وشروطها. كما تتمثل ضرورة الصراع بين الاتجاهات والمواقف والتيارات والإمكانية الدائمة للحوار الدائم بينها.

ويندغم التساؤل عن الثقافة أو الفعل الثقافي بالتساؤل عن الحرية. ويستجيب التساؤل لمتطلبات موقف تنويري يحترم أفكار الآخر، ويصغي إليها، بدلاً من أن يضيق بها، ويوفّر له إمكانية التعبير عنها، بدلاً من أن ينكرها، أو يتنكر لها.

ألا يساعد ذلك على تنمية هذا المشروع الأيديولوجي أو ذاك، وبخاصة عندما لا ننظر إليه كمشروع بديل مضاد للمشروع الثقافي باحتمالاته المختلفة؟

يرى المشروع الأيديولوجي في العمل الثقافي عنصراً تابعاً، ولا يلبث أن ينتج سلطته الثقافية التي تندمج بسلطة الأيديولوجيا السائدة، فتفرض شروطها على الفعالية الثقافية، لتؤجل الصراع من جهة، ولتحذف إمكانية الحوار من جهة ثانية. وبذلك لا يتراجع عملها الثقافي ويتآكل وحده، وإنما يتراجع المشروع الأيديولوجي ذاته ومن داخله، ويتآكل، وتتراجع الشروط الخاصة بتفتح الثقافة والإنسان.

ألا يتطلب هذا التعارض البحث عن فسحة عادلة للعلاقة بين الثقافي والأيديولوجي؟

إن الظاهرة الثقافية لا تنمو، ولا تتطور عناصرها وأدواتها من خارج الظاهرة الاجتماعية ولكنها توجد، وتتكون من داخل عالم الحرية، كوعي لعالم الضرورة الذي يتصل بظاهرة اجتماعية محددة، وفي مرحلة تاريخية محددة.

-٢-

يقدم المشهد الثقافي بعامة، والمشهد الإبداعي والنقدي بخاصة، أشكالاً من الخطاب والوعي تحتفل بحضورها الذاتي وحده، فلا تبصر سواه، تبدأ من بعدها الواحد، وتنتهي عنده، وتصغي إلى ذاتها بالقدر الذي تتجاهل فيه الآخر. وتتأمل الحقيقة التي تمتلكها أو امتلكتها، والمعنى الذي تمثّله فحسب، دون أن تعترف بتنوع المصائر أو تعدد الأساليب في البحث عن الحقيقة وتتعصب لاتجاهاتها أو لمناهجها، فتلغي اتجاهات ومناهج يمكن أن تتجاور وإياها، أو يمكن أن تتفاعل معها. ولأنها لا تقبل إلا ذاتها، وتطالب بتقبّلها، فلا يهمها من الآخر إلا درجة تقبله لها وتماهيه فيها، ما دامت ترى أنها تمثل في حركتها الحقيقة المطلقة، أو تتجلى عبرها القيمة النهائية.

فالبيئة الثقافية أو النظرية التي تنتمي إليها هي البيئة الصالحة، إذا جرى الحديث عن الوضع الثقافي. وأنموذجها النقدي يعتبر تتويجاً للمدارس والمناهج والاتجاهات، أو دليلاً على الحداثة والأصالة أيضاً، عندما يقترب الحوار من النقد ونظريته وميادينه. وتيارها الشعري هو البديل للشعرية السائدة وتجاوز لها إذا تعلق الأمر بالشعر!.

فكيف لا تنحاز إلى ذاتها، أو تتعصب لها، بعيداً عن أي موضوع مختلف أو مضمون مميّز أو شكل مقترح، إذا كان هذا الانحياز أو التعصب يساعدها على الاحتفاظ بنوع من السلطة المرئية أو غير المرئية، وبمصدر للكسب الدنيوي؟

ألا يفترض رضاها بالحوار مع الآخر وتقبله أو الإصغاء إليه تساؤلاً حول مدى أهميتها الثقافية والفكرية؟ ألا يهدد بمجابهةٍ مع سلطتها الثقافية المؤقتة أو

لغامضة، الخفية أو العلنية؟ ألا تستدعي المناقشة المشتركة تضحيتها بمكاسب دنيوية تركن إليها بعيداً عن أيّة قضية كبرى أو أية أسئلة كبرى؟

هكذا يأخذ خطابها منحى الدفاع عن الذات أو منحى اتهام الآخر، وهو المنحى الذي تفضله. ومن خلال الدفاع والاتهام تراهن على شموليتها وكليتها وضرورتها!

فما قيمة التعددية الثقافية إذا كان يحجب تأثيرها المتواضع بقدر ما؟

ومع ذلك تتصالح مع إمكانية التعددية وإمكانية التنوع، ما دامت التعددية تصب في مجراها، وما دام التنوع ينمو في سياقها ويواليها..

نتكلم هنا على أشكال من الخطاب الثقافي والإبداعي تسكن أنموذجاتها المختلفة في حقل الثقافة بعامة، بالقدر الذي تنتشر فيه أنموذجاتها في مجالات الإبداع والنقد. وكل منها يدعي أنه الممثل الشرعي للتراث أو للحداثة ولما بعد الحداثة، وللإبداع أو ما فوق الإبداع وللنقد أو للنقد المضاد، سواء أكان ينتمي إلى هذه المؤسسة العامة أو الخاصة، أم كان يضع ذاته خارج المؤسسة العامة. وسواء أتفاعل مع هذا الاتجاه أو التيار أم استجاب لهذا المؤثر أو ذاك الدافع؟

وما إن تمتلك أشكال الخطاب هذه نوعاً من المؤسسة الثقافية، أو شبه الثقافية، حتى تنحدر بها إلى ملكية خاصة لها فضاؤها المحدود وجوقتها الضيّقة ومعركتها الموقوتة التي توشيّها بقضية الجماعة والإنسان والمصير، عندما يتطلب الحضور الإعلاني تداول هذه القضية!

ولكنها تتحول بقضية الثقافة من قضية تمسّ الجماعة إلى قضية تخص كيانها الشخصي. وتتراجع الثقافة العقلانية أمام ضجيج الألفاظ والإعلانات

التي قد تتطلبها السوق الأيديولوجية ولا تتطلبها، بدلا من أن تكون المبادىء الكبرى والأسئلة الكبرى ينبوعاً دائماً للمعاناة الثقافية والفكرية والأدبية. وبذلك يحلّ البحث عن الحظوة والامتياز والسلطة الثقافية مكان البحث عن الحقيقة والقيمة والمعنى.

كيف يلتقي البحث عن الحقيقة في هذه الحالة البحث في الحرية والعقل، عندما يكتشف بعضهم أن الحقيقة تتناقض مع الاختلاف والتعدد والتنوع، وأن الإبداع يتناقض مع التعبير الحر عن ذات تشعر بالحرية؟

وهل تكون ثمة ضرورة للنقد والوعي النقدي، إذا كان ثمة ممثلون شرعيون أو غير شرعيين للنقد يحرصون على سلامة النقد ذي الاتجاه الواحد والإبداع ذي البعد الواحد. ويتجاهلون النقد الآخر أو يستبعدونه، أو يلهثون وراء عوائد مادية ومعنوية صغيرة، يحققها تجاهل المبادىء الكبرى والأسئلة الكبرى، ويستبدلونها بملخصات ثقافية وإبداعية شحيحة يضمر فيها البيان، ويتراجع الرهان؟

ألا يفترض هذا المشهد للوضع الثقافي وللفعالية الإبداعية والنقدية رؤية عقلانية تحتفل بتنوع الينابيع والمصادر؟

هكذا تنكسر القيم الذاتيّة، وتتآكل الأحلام القديمة والجديدة. وتتراجع إمكانية التحول أمام واقع الجمود الثقافي والجفاف الإبداعي، بينما يتطلب بناء الثقافة العقلانية إعادة فتح الأسئلة التي تحفز على تلبية متطلبات عقلانية الثقافة والنقد العقلاني والإبداع الحر!

-٣-

تصنع الثقافة السائدة، كظاهرة تاريخية، مؤسستها الثقافية الخاصة بها من داخل شرط تاريخي، لتلبي حاجات إنسانية تحددها هذه المرحلة التاريخية أو تلك، ولتحقق في الوقت متطلبات النظم السائدة والقوى الاجتماعية السائدة!

وهكذا أنتجت الثقافة القديمة مؤسستها الثقافية عبر تحوّلات كبيرة، لتعكس مفهومها عن الإنسان والعالم، ولتقدّم بناها ووعيها الخاص بالمرحلة التاريخية.

ولكنها لم تلبث أن هبطت بمفهوماتها وبناها إلى رموز وشعائر اعتيادية، يغلب عليها الاهتمام بطقوس الثقافة وأشيائها بدلاً من الاهتمام بالإنسان الواقعي ومشكلاته الواقعية وقضاياه الروحية..

تنظر الثقافة القديمة إلى ذاتها كوعي مكتمل للعالم وللإنسان، ينسجم مع منطقها الداخلي، وبخاصة عندما تنتج سلطتها الثقافية، وتندمج مع ثقافة السلطة، أو عندما تندغم سلطة الثقافة بالسلطة السائدة بمعنى آخر، لتشكل بيئة ثقافية تفرض شروطها على التفكير وطرائقه، وتحد من العمل المبدع، لأنها تمتلك المؤسسة الثقافية ذاتها، التي تعزز سلطتها، أي سلطة وعيها بالعالم وبالواقع، تعمّمه، لتلغي وعي الآخر أو حقه في الحوار!.

الوعي القديم هنا لا يرى إلا ذاته، ولا يتقبل، ولا يحتفل إلا بنتاجات سمتها: اللفظية والجمود والتقليد!

إنه وعي خامد يكرّر ذاته في صور وأشكال مختلفة ويراكم عوائده، دون

أن يهجس بفعل ما يرتقي بنباه وآفاقه. إنه يرى في قدسيّة الاعتقاد بديلاً لحرارة الشك، وفي ظلام اللاعقلانية بديلاً لفسحة الموقف النقدي. ويجد في الوصاية على الموروث والماضي منهجاً يحفظ سلطة الحاضر والمستقبل!

ولذلك تجابه المؤسسة الثقافية القديمة في مرحلة ما من تطورها، أية فرضية تدعو إلى الابتكار، أوتحفز على التجديد، وتغدو المؤسسة هدفاً في ذاتها ولذاتها، لا وسيلة لتنمية الإنسان الروحية بجوانبها المختلفة والمتنوعة. وتعمل على إلغاء الإنسان بدلاً من تطويره، فتلغي بذلك وظيفتها الإنسانية إلى حد ما. وفي مرحلة تاريخية تنتج الثقافة الحديثة ذاتها من داخل الثقافة القديمة، وضمن عوامل تاريخية محددة، أو وفقاً لتغير النظم الاجتماعية والاقتصادية.

وتتجاور في هذه المرحلة ثقافتان: قديمة وحديثة، كما تتجاور مؤسستان ثقافيتان: قديمة وحديثة، يستمر من خلالها الصراع بين القديم والجديد!.

وتحاول المؤسسة الحديثة أن ترث المكونات الرئيسية في الثقافة الإنسانية، لتخلق متطلبات وعي ذاتي يستوعب المعرفة الإنسانية والخبرة التاريخية ومناهج التفكير في علاقته مع العمل الإنساني. ويتطور الوعي الذاتي من داخل النشاط الإنساني، لتبدأ مرحلة تاريخية جديدة يتواصل فيها الوعي بالذات مع العمل الإنساني. وينتج الوعي الذاتي هنا ثقافة جديدة ينشرها في مجابهة الثقافة القديمة.

ولكن المؤسسة الثقافية الحديثة قد تبني عناصرها وصيغها متجاهلة الأهداف التي تتصل بقيمة الإنسان وتنميته، لتتحول إلى غاية في ذاتها. وتعمل

على تشكيل سلطتها بدلاً من البحث الحر عن الحقيقة والحفز على النقد والفكر النقدي.

وتقتصر بذلك وظيفة المؤسسة الثقافية على خلق أنموذجها الخاص، دون أن تفسح للأنموذجات الأخرى إمكانية الإفصاح عن ذاتها، أو التعبير عن ميولها واتجاهاتها وحاجاتها واهتماماتها.

وتتحول الذات الإنسانية إلى موضوع فحسب، وتتحدر عناصر الثقافة إلى «أشياء» تستهلك في هذا «الطقس» وتلك «المناسبة»!

ألا تماثل المؤسسة الثقافية الجديدة في هذه الحالة تلك المؤسسة القديمة التي تكونت على أنقاضها ومن داخلها؟

ألا تبطن في هذه الحالة هزيمتها من داخل أيضاً، وبخاصة عندما ترى في أنموذجها السائد دليلاً على الاستقرار لا العجز، وفي نظامها المقترح عاملاً للضبط لا حافزاً على الخلق والابتكار؟

هكذا يغدو نقد المؤسسة الثقافية الجديدة لذاتها موقفاً إنسانياً، تتحصن به ضد الجمود والتكرار، ويغدو تقبل الاتجاهات الجديدة التي يقترحها التغير في الحياة ضرورة لاستمرار الحياة ذاتها!

-٤-

تتكامل ظاهرة استهلاك «الأشياء» و«الأدوات» التي ينتجها الغرب مع ظاهرة استهلاك نتاجاته الثقافية الشائعة. فـ (الآخر) الذي يغزو العالم بأشيائه وأدواته، أو يصدرها إليه، لا بد أن يغزوه بأفكاره، ويصدر إليه مفهوماته وقيمه بمعنى ما.

إن التعامل مع «الأداة» يعزز تقليداً معيناً، ويتطلب سلوكاً معيناً أيضاً. وكل أداة تعكس، بهذه النسبة أو تلك، وعي منتجها. وتخلق لدى من يتعامل معها، أو يستهلكها، أنموذجاً من الوعي أو العلاقة مع العالم.

وقد لا يكون من الضروري أن تنتقل الفكرة ذاتها، أو القيمة ذاتها، بل يكفي أن تنتقل الأداة التي تتضمن انتقالاً للفكرة بشكل مصاحب، هذا إذا لم ينتقل وعي زائف بالأداة أو الفكرة، ليشيع بصورة مؤقتة أو دائمة في مجتمع غير قادر على أن يتحصن بتقاليد ذاتية لاستقبال المؤثرات، أو بلحظة ذاتية للوعي يؤسس من داخلها قيمه واتجاهاته ومناهجه..

وتتقنع ظاهرة ثقافة الاستهلاك «الحديثة» بأدوات«حديثة» سرعان ما تشيع، وتشيع معها أفكارها ومفهوماتها، أو سرعان ما تتحول المفهومات والأفكار إلى أزياء وأقنعة، تستقبلها هذه المؤسسة الثقافية أو تلك، لتوفر «المتعة» و«الفائدة» لمستهلك تحكمه شروط التأخر التاريخي أمام «الآخر» المنتج الذي توفر له تقنياته هيمنة يدمج بوساطتها المستهلك بنتاجاته وبنوع من

الوعي الذي يغترب من خلاله عن ذاته وتاريخه وقضيته، وبخاصة بعد أن تحوّل إلى مستهلك دائم للأشياء والأدوات. ويتحقق بذلك استلابه في مجال الثقافة، بالقدر الذي يتحقق فيه استلابه في مجال الاقتصاد. بل يتحقق أنموذج «غريب» للاستهلاك، يستهلك الأداة التي تغزوه، ويتعامل مع قشرة الثقافة الخارجية التي تعكسها، بدلاً من أن يعقد حواره مع العقل الذي ينتجها، أو بدلاً من أن تستثار لديه روح البحث والاستكشاف.

يكتفي هذا النموذج من الاستهلاك بالمتعة المؤقتة والفائدة الشاحبة أو بالدهشة العابرة، متجاهلاً الأساس العقلي الذي يستند إليه إنتاج الأدوات والأشياء، أو السياق التاريخي الذي انبثقت عبره نهضة الغرب وحداثته وعالميته.

ينبهر المستهلك المتأخر إذاً بنتاجات الغرب المادّية. وقد تستثيره فنونه وآدابه وفلسفاته وبخاصة عندما يرى إلى نتاجاته التي تخدم بعض الحاجات الاجتماعية لفئات «صاعدة» تستيقظ متأخرةً لتجد أنها لم تكن في قلب العالم أو معه. ولذا ينوب العالم عنها في تلبية حاجاتها المادية والروحية، بدلاً من أن تتساءل حول قيمة هذه الحاجات وعقلانيتها ومدى علاقتها بتنمية الإنسان وتطويره!

ألا تعبّر في هذه الحالة ظاهرة الاستعداد غير النقدي وغير العقلاني لاستقبال ظواهر الثقافة «الوافدة» وتظاهراتها والاندماج بها ومعها، وتحويلها إلى أشياء للاستهلاك، ألا تعبّر عن حركة فئات اجتماعية تعلن عن سلطة حضورها؟

ألا يتماهى إعلانها عن سلطتها مع رغبتها في توكيد امتيازها الاجتماعي؟

ولم لا يخفي هذا الامتياز حكمة ضائعة تسوّغ هذا الاستهلاك بضرورة الاتصال مع أبعاد العالم والتواصل مع تقدّم العلم وتقدّم العالم؟

ألا تعزّز هذه الظاهرة أنواعاً من الثقافة تذيع قيم التظاهر والادعاء واللفظية والترداد والغرور والنخبوية الزائفة بعامة، وإن ادعى ممثلوها «تحديث» الثقافة أو «تحديث» وسائطها.

ولنقل أيضاً: هل يتعلق هذا الأنموذج الاستهلاكي في الثقافة بما اصطلح عليه بالغزو الثقافي أم أن الغزو الثقافي يجد في نموذج المستهلك المتأخر استعداداً لتلقي مؤثراته، فيزود في الوقت نفسه نتاجاته بالشروط التي تنسجم مع أنموذج المستهلك ولحظته الثقافية؟

هكذا يعمّم الحضارة الغربية أنموذجها بمعنى ما، على عالم ضائع، على الرغم من أن بعضهم يرى أن الغرب لم يعد «المركز» الوحيد للعالم، أو لم يعد قادراً، بفعل شروطه الذاتية والموضوعية، على أن يكون مركزاً وحيداً ونهائياً للعالم، دون أن ننسى تكوّن مراكز جديدة لتقدّم العالم!

وقد تشكل تساؤلات الفكر الغربي الحديث والجريح أيضاً انعكاساً لأزمته المادية والروحية في علاقته مع ذاته ومع العالم. ولكنه لم يزل قادراً على إشاعة أنواع من الوعي القابلة للانتقال، بالقدر الذي يعمم فيه نتاجاته المادية.

يتعلق السؤال إذاً بموقف «المستهلك» الذي يتلقى نتاجات الآخر، ويقبلها، أو يقبل عليها أو لنقل: إنه يتعلق بطبيعة القوى السائدة هنا وهناك،

وبخاصة عندما تتكيف مع تظاهرات ثقافية خامدة، تنسجم مع التأخر، وتكيّفها التبعية مع شروط للتأخر تفرضها علاقة غير عقلانية مع العالم والواقع.

ألا يفترض هذا السؤال أيضاً التساؤل الآخر حول أهداف المؤسسة الثقافية ووظيفتها وطرائق عملها، كي نعيد الاعتبار لأسئلة الجماعة القومية ومتطلبات الوجدان الاجتماعي ومعاناة القاع الاجتماعي أيضاً؟

-٥-

يختبر النقد الثقافي العربي الأسئلة الكـبرى الـتي يطرحهـا المشـروع الثقـافي العربي. وينشغل بمكونات الخطاب الثقافي بتظاهراته المختلفة وتجلياته المتنوعـة، كما تعكسها وقائع مشروع النهضة، أو كما تقدمها حركـة القـوى والنخب في هذه المرحلة التاريخية القريبة والبعيدة. ويتصل بهذا النوع مـن النقـد الثقـافي نقد نظري يبحث في البنية المعرفيـة الـتي يحملهـا الخطـاب النقـدي العربـي وفي الأساس الإيديولوجي الذي ينحاز إليه، ويتجه نحوه، ويصب فيه.

إنه يمارس حواره مع ذاته إذاً، أي أنه يحاول التعرف على بنـاه ومنظومتـه، سواء مسّ هذا الحوار بنية التيار الأصولي وميوله، أو انشغل ببنية التيار الليـبرالي واتجاهاته. وفيما يمارس حوار الذات ونقدها ينشىء أنواعاً من الخطاب البديل، تحدد عوامل إخفاق هذا الخطاب أو عناصر هزيمته من الداخـل، بعـد أن يحدّد دور عامل (الخارج) و(الهيمنة) و(الغرب) في قطع هذا الخطـاب، أو في التأثـير السلبي المباشر عليه، وفي التأثير الإيجابي غير المباشر أيضاً.

ويعيد النظر في علاقة الحلم الثقافي القومي بالواقع، وفي علاقـة (اليوتوبيـا) القومية بوقائع التأخر والتبعية. وينتج عبر مراجعته (مثل) الحلم الثقافي، منهجـه الخاص أو مناهج جديدة ومتنوعة، تنحاز أيضـاً لوعـي نقـدي جديـد يتجـاوز تكرار المفهومات أو ترداد المبادىء!

وهكذا يقارب الشرط التاريخي الذي تجاورت فيه الميول الأيديولوجية مـع قيم الحلم الثقافي، وتداخلت أوهام الحداثة مع عناصر الـتراث والمـوروث، دون أن تمتلك وعياً نقديـاً بالعلاقـة بـين مـا هـو واقعي ومـا هـو تـاريخي، إذ بقـي

الخطاب العربي أسيراً للماضي ومستلباً تجاه متطلبات الحداثة التاريخية، ينجز ذاته عبر انقطاعه عن ذاته، وعبر عودته إليها بين كل انقطاع وآخر، فيتراكم دون أن ينمو، ليضطر إلى استعادة أسئلته الكبرى بين مرحلة وأخرى، دون أن ينجز تقدمه التاريخي أيضاً.

إنه يقترب من الواقع ليبتعد عنه، ويلاحظ الوقائع ليبشر بحلمه الخاص. وبدلاً من أن يعي عناصر الواقع وعوامله في حركته الدائمة وعلاقتها المستمرة يعزل هذا العنصر أو ذاك العامل ليردّه إلى هذه الظاهرة، أو ليردّ تلك الظاهرة إليه، ويتأمل مفهوماته ومسلماته وفرضياته التي يتعامل معها كمعطى نهائي وكحقيقة مطلقة، لا يلبث تطور الواقع وحركته أن يستدعي ضرورة الاكتشاف التدريجي والتحليلي لعناصرها، وإمكانية تطورها عبر تطور الواقع، أي يستدعي معرفة نسبيتها..

ويواجه النقد النظري إشكالية تتعلق ببنيته ومناهجه وآفاقه التي تمتثل لمطلقات الأيديولوجيا والماضي معاً، فبقدر ما تنفتح أسئلته المشروعة تنغلق إمكانية التساؤل الحر وإمكانية إنتاج أنواع من الخطاب تحتفل بتعددها وتنوعها، بالحوار العادل والممكن بينها، على الرغم من تلك الدعوة الحارة والمتقطعة إلى إشاعة النقد الديمقراطي والحوار المتكافىء.

وبذلك تتحول دعوة الحرية أو التحرير أو التعبير عن الذات إلى نزعة شكلية تؤدّي في النهاية إلى غياب العقلية النقدية.

في النقد النظري بخاصة والنقد الثقافي بعامة تنكفىء النصوص نحو ذاتها، سواء أكانت تختار منهجها من خارج أم كانت تفترض بناءه من داخل النص الذي تعانيه أو تعاينه. وقد يكتفي التساؤل النقدي بمعالجة هذا النموذج الإصلاحي أو التنويري، وبدراسة هذه الظاهرة الإقليمية الثقافية أو تلك، دون

أن يتأملها أو يراجعها في سياق وقائعها العربية التي تعكس حركة المؤسسة الثقافية القديمة والجديدة والنخب أو شبه النخب القديمة والجديدة.

وبدلاً من أن تنمو بيئة ثقافية وإبداعية مشتركة، تبرز بقوة تظاهرات ثقافية، تحاول أن تكون وفية بالدرجة الأولى لمصلحة مؤقتة أو لهوى مصطنع يتناسب مع همومها الصغيرة وأسئلتها المتواضعة التي يكررها أنموذج التأخر العربي، عندما يعكس نوعاً من الوعي المؤقت وغير المطابق يتصالح مع واقع المؤسسة الثقافية وهباتها الحارة والباردة..

يهمل هذا النوع الشائع من الوعي الأسئلة الكبرى، أو يتظاهر بعلاقة ما معها، ويتناقض مع إمكانية ولادة وعي كوني وتاريخي يتعانق مع المرحلة التاريخية، وينبثق من متطلبات مشروع نقدي حديث في ذاته، يعي الوقائع، ويتطابق مع الواقع!

وتحتفل بهذا الوعي الشائع تظاهرات موسمية و«نخب» مؤقتة، تنتسب إلى شرط تاريخي، تنتجه وقائع تأخر القوى والعلاقات، وتعمّمه نظم الثقافة وتصميم هذه النظم، فيحل الترداد الثقافي بدلاً من الإبداع الثقافي، والاستهانة بشأن الظاهرة الثقافية واختزالها بدلاً من تحليلها، والاستسهال النقدي بدلاً من اكتناه الوقائع الثقافية والنتاجات الثقافية!

هكذا تغلب الثرثرة الثقافية في تناول العمل الإبداعي والنظري والثقافي. ويتأهب الحدس المتواضع والرغبة في الاختزال المعرفي غير المنظم كبديل للعمل العقلي التحليلي الذي يختبر، ويكتشف، وتتغلب على مشروع الوعي الضدي نصوص طفيلية تتعثر وتتضخم، لتحجب أفق الموقف النقدي العقلاني والتاريخي الذي يؤهل الآن أو فيما بعد لوعي نقدي مطابق وحديث!

-٦-

نتساءل حول قضية الحداثة والهوية، والمعاصرة والأصالة. ونقدم باستمرار الفرضيات الخاصة بكل منهما. وتتسع أبعاد التساؤل وتضيق، وتتكاثر الفرضيات، تبعاً للوقائع القديمة والجديدة، وتبعاً لأوضاع المؤسسة الثقافية القديمة والجديدة أيضاً.

وقد يعلن التساؤل أهدافه، أو يضمرها، أو يتجاهلها، أو قد تتقنّع أدواتنا النقدية بخطاب توجهه مشاعر الرفض والقبول للقديم والجديد، مع أن العلاقة بين القديم والجديد علاقة اتصال وانقطاع معاً، يتوالد فيها «الكائن» الجديد من داخل «الكائن» القديم. ويبني مفهوماته ورؤاه للعالم والمستقبل عندما يحاور لحظته القديمة، ليتجاوزها بوعي ذاته فيها ومن داخلها أيضاً.

ويتجلى فساد خطابنا النقدي في التعصب غير العادل للقديم، أو في الانحياز المتعسف للجديد وبخاصة عندما ننكر المستويات المتنوعة والأنموذجات المختلفة التي أنتجها «القديم»، أو عندما نعتبر أن للجديد أشكالاً واحدة وأنموذجات نهائية ومطلقة.

ولذلك نتعثر بفرضيات نقدية قديمة وجديدة. ونبشر بنصوص قديمة وجديدة، دون أن نتأمّل اللحظة الذاتية التي تعكسها الوقائع والعلاقات. وتتحول الفرضيات إلى ذرائع تتراكم فيها أقنعة تحجب الرؤية والرؤيا. وتضيع العلاقة بين المطلق والنسبي والثابت والمتغير، لتختلط عناصر الصراع بين القديم

والجديد، بينما يدعي كل منّا أن الخطاب الذي يقدمه هو خطاب له شرطه التاريخي ومرحلته التاريخية!

يعكس خطابنا النقدي سماته المشتركة، فهو خطاب مؤقت وطارىء ومنفعل، يعمم فرضياته تبعاً لعلاقاته المؤقتة بالأحداث والوقائع، وإن اختلفت قيمه واتجاهاته وميوله وهمومه..

إنه يتصل بالماضي، ويتواصل مع الأسلاف، ويرى في الحاضر والأحفاد عوداً للماضي والأسلاف، أو دورة للأجيال تتجلى فيها الذات الغائبة، لتصنع حاضرها ومستقبلها على غرار الماضي ومن داخل أنساقه ورؤاه، تحمل حقيقتها المطلقة أو جوهرها التاريخي! وهو خطاب ينقطع عن الماضي، فيحذف تاريخه القريب أو البعيد، ليتواصل مع عالم يتجدد باستمرار ويطور أدواته ومناهجه، ولكنه لا يلبث أن يبحث عن ذرائع انقطاعه عن تراثه وميراثه، أو ينتقي رموزه من وقائع وأحداث تاريخية تسوّغ مشروعه واتجاهاته..

هكذا نلغي الصراع بين القديم والجديد بالتوقف عند لحظتين: قديمة وجديدة. ونختار إحداهما، لنكون مع اللحظة القديمة وبها. أو نكون مع اللحظة الجديدة، بتجاهل العناصر الحية المشتركة بينهما.

وقد تستحضر كلتا اللحظتين رموزاً ووقائع من الماضي القريب أو البعيد، فتتفقان على دعوة «بعض» الأسلاف، واستحضار «بعض» الوقائع إلى مائدة

الحاضر، وتختلفان على علاقتهما مع «كل» الماضي، مع أنه يشكل الجوهر المشترك بينهما في التعرف على الذات وتكوينها أيضاً.

وبذلك يتكون مشروع الحاضر الذي يضمر مشروع المستقبل من داخل الماضي المنجز، أو ينقطع مشروع الحاضر والمستقبل عن تاريخه الخاص به، مع أنه ينمو في تربته القديمة وعبر مؤسسته القديمة التي تتآوى مع المؤسسة الجديدة في مجال اجتماعي واحد.

يتوقف الصراع إذاً أمام فضيلة الماضي المنجزة، وأمام فضيلة حاضرٍ لم ينجز مكوناته بعد. ويتعثر الخطاب بين سلطة الماضي ومطلقاته، أو بين مشروع الحاضر وأحلامه وبين هوية لم تكتشف وحداثة لا تعي ذاتها من داخل!

هل يعني ذلك أن خطابنا النقدي بقديمه وجديده، خطاب تقليدي ما دام يلغي الصراع العادل والحوار المتكافىء أو العقلانية السمحة والجريئة، أو ما دام لا يستطيع أن يصغي للآخر، أو لا يقدر على تأمل ذاته بمعنى ما؟

ولماذا نفترض في الحداثة التضاد مع الهويّة وفي اللحظة الحاضرة التناقض مع اللحظة الماضية فحسب؟

ألا يعبّر ذلك عن «شقاء» خطابنا في مجابهة العلاقة بين القديم الجديد؟ ألا يتجاهل أهدافه، لتتكاثر الفرضيات النقدية القديمة والجديدة عبر صخب الأهواء والميول، أو في زحام الاتجاه الواحد والرؤية الواحدة؟

-٧-

يشكل مفهوم المؤسسة والمؤسسة الثقافية موضوعاً للحوار حول الانتماء إلى حداثة زمنية أو معاصرة، بالقدر الذي يعبر فيه عن مشكلة «الهوية» الثقافية، وما يتصل به من موضوعات الوعي الثقافي والإبداع الثقافي. وبخاصة عندما يميز الحوار أو التساؤل بين سلطة المؤسسة الثقافية والمشروع الثقافي للجماعة القومية.

إن المرجعية الجماعية للمؤسسة الثقافية تفترض رؤية عقلانية لقضايا المشروع الثقافي الذي يمثل، بمعنى ما، وجدان الجماعة القومية، وتتطلب أهدافه ووظائفه الارتقاء بمؤسسة العمل الثقافي بشكل تندمج فيه الإجراءات الثقافية مع مصائر الكتلة الاجتماعية التي وجدت لتحديثها وتنميتها.

وهذا لا ينفي علاقة المؤسسة بمرحلتها التاريخية، فقد تعكس بنية المؤسسة الوضع الراهن بالقدر الذي تنبىء فيه بتجاوزه وتخطيه!

المؤسسة الثقافية العربية تمثل، فيما تمثله، بنى الفوات العربي والتخلف العربي وعلاقاته القبلية والتابعة في بعض مستوياتها وفي مرحلة من مراحل تشكلها. وقد تعكس «رغبات» السلطة الثقافية أو «النيات» الطيبة التي تضمرها. ولكنها تحاول أن تكتشف شرعيتها من داخل الانتماء إلى الأمة أو الشعب بدلاً من الانتماء إلى مصلحة فئة طارئة أو مؤقتة أو إلى جيوب سلبية فردية أو قبلية.

وقد يؤدي فقدان المعايير الموضوعية والعقلانية إلى غلبة الولاء لسلطة المؤسسة الثقافية بدلاً من الالتزام بأهداف المشروع الثقافي للجماعة القومية!

ربما يكون لأنموذج الحضارة العربية الإسلامية مثاله الحي في تفاعل المؤسسة الثقافية مع وجدان الجماعة، وإن حاولت السلطة المركزية أن تنشر في بعض المراحل وعيها الخاص بها، لتضمن نوعاً من الوحدة والتوحيد أو «الولاء» لها على الرغم من التمايز الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.. الخ.

ففي المؤسسة التعليمية العربية الإسلامية، كمثال، تجاوب الاهتمام بالعلوم الأصلية مع العلوم العقلية. وكان الجامع مركزاً رئيساً للتعليم. وكانت الكتب تترجم وتؤلّف وتنقح في دور الحكمة وخزائن الكتب، كما كان الطابع الأكاديمي يستدعي الجدل والمناقشة الفعالة بين العاملين فيها..

ولم تكن سلطة الثقافة تعني تآكل الفعل الثقافي أو الإبداع الثقافي أمام سلطة السياسة، وإن سوّغت في مرحلة ما سلطة الثقافة سلطة السياسة، أو انحازت إلى شرعيتها، أو قدمت مواقف تشي بتبنيها.

إن تعدد الميول والمدارس والاتجاهات والفرق في الحضارة العربية ـ الإسلامية يدلّ على إمكانية الحوار المتعدد والتعدد الثقافي والإبداعي داخل الجماعة أو الأمة ومع العالم أو الخارج، على الرغم من أن هذا التعدد كان يتذرع بالعودة إلى المصدر أو الينبوع، ليحتكم إليه، وليرجّح بوساطته اتجاه ما نفسه على اتجاه آخر، دون أن يحذف الآخر ويلغيه، ولكن مرحلة التأخر الاجتماعي ترافقت مع تراجع ثقافي يكتفي بالتصنيف والتكرار، ويحلّ نوعاً من الإفتاء الإيديولوجي بدلاً من البحث الحر والجدل والاجتهاد. فالتراجع الثقافي

ضمر تآكل أهداف المؤسسة الثقافية التي تتعلق بوجدان الجماعة ومصيرها، ويلغي الصراع ليلغي إمكانية التعدد والتنوع.

وهكذا عكست سلطة الحداثة الثقافية تآكل المشروع الثقافي العربي وفواته وتأخره فيما بعد. واصطنعت مؤسستها الثقافية المطابقة لوعيها ومفهوماتها ومعاييرها، عندما اقتصرت على وظيفة المؤسسة الإعلامية، وتحولت بها إلى مؤسسة تابعة تختص بالدعوة أو الخدمة أو الإعلان. ولم تستطع المؤسسة الثقافية الحديثة الانتفاع بظواهر المؤسسة القديمة الإيجابية، أو الاحتذاء بعلاقتها مع الكتلة الاجتماعية.

وإذا كان للعوامل الداخلية تأثيرها في تكوين المؤسسة الثقافية الحديثة في مجتمع متقدم، فقد يكون من المناسب أن نرى إلى العوامل الخارجية وتأثيرها في مجتمع متأخر أو تابع كالمجتمع العربي.

إن الحداثة المضادة أو الصادمة هي حداثة داهشة وافدة قد تلبّي بعض حاجات هذه الفئة أو تلك. ولكن لا بدّ من التساؤل عن علاقتها بحاجات الكتلة الاجتماعية أو الجماعة القومية وعن مدى اندماجها بمشروعها التاريخي، لتكون المعايير هي بديل وجهات النظر الشخصية، ولتكون المشاركة الجماعية هي التي تصمم الأهداف، وتنظم الأفعال والإجراءات، فليس لمظاهر الحداثة أية قيمة تكوينية، ما دامت تقتصر على نخبة أو فئة أو قبيلة أو عشيرة!

المؤسسة الثقافية الحديثة إذاً جزء من نسيج مجتمعي متكامل. ولا يمكن أن تكتسب معناها وجدواها من خارج المشروع الثقافي الذي يندغم بمتطلبات الكتلة الاجتماعية وحاجاتها.

وإذا كانت الحداثة تمثّل علاقة الكتلة الاجتماعية بالعالم وبالآخر، فإن تراثها الواقعي وتاريخها الثقافي يمثلان «المكوّنات» الذاتية التي تقبل أو ترفض ظواهر الحداثة ومظاهرها إلى هذا الحد أو ذاك، في محاولة منها لصياغة «الهوية» أو الحرص والحفاظ عليها أو استعادتها وإعادة تأسيسها.

ولذلك تبقى حداثتنا بعيداً عن دروس الحداثة التي هي دروس في الهوية!.

-٨-

هل تكفي الدعوة للحوار وللحوار الديمقراطي لإشاعة التسامح العقلاني ولاستئناف الصراع العادل بين الأفكار والاتجاهات؟ وهل يشكل ذلك بداية لإعادة النظر في المشروع الثقافي القومي، بحيث يستعيد حضوره، وينمو داخل حاجات الكتلة الاجتماعية وهمومها.؟

قد تبدو مهمة من هذا النوع طارئة للوهلة الأولى، وبخاصة عندما ينظر إليها من زاوية بنى التفكير السائدة، والتي تمارس تعصبها الخاص أو تسلطها الخاص بمعنى ما. ولكن هذه المهمة قابلة للتحقق ما دامت هذه «الأزمة» الثقافية، أو تلك «الهزيمة» الثقافية تتصل بأساس البنى المجتمعية والتاريخية، وما دامت تشمل عملية إنتاج الثقافة ذاتها وليس من قبيل المصادفة أن نلاحظ أن بنى التفكير السائدة تتقاطع في أكثر من اتجاه مع «الجديد» و«القديم» معاً، لأنها لم تتكون على أنقاض المجتمع القديم، ولأنها لم تلامس معطيات العالم الجديد. بل إن العالم القديم والعالم الجديد يتجاوران فيها ويتداخلان، مما يعكس اختلاطاً في الرؤية، يتجلى في لاعقلانية العمل الثقافي أو مجانيته وتراجعه، على الرغم من محاولات التوحيد الاجتماعي التي نعثر عليها في هذا «النظام» الثقافي أو ذاك، وفي هذه الممارسة الاجتماعية أو تلك.

قد يكون التوجه نحو توحيد العمل الثقافي أو توحيد الصيغة الثقافية، دافعاً لنمو أشكال موحدة من الوعي تسهم في إنجاز الهوية. ولكن المضمون

الاجتماعي لا يتوالد من خارج أو من فوق، ما دامت الكتلة الاجتماعية خارج عملية إنتاج المعرفة، وما دامت الممارسة الثقافية تخص قوى وفئات تنفرد بالخطاب السياسي وتحاول أن تنفرد بالخطاب الثقافي، أو ترى أن الخطاب الثقافي هو خطابها الخاص الذي يجب تعميمه، بحيث يشكل الحقيقة الاجتماعية المطلقة والشاملة، دون أن يعني ذلك القدرة على «تنمية» الذات، بقدر ما يعني الإلغاء المؤقت للآخر، ما دام «الآخر» داخل شرط مادي اجتماعي لا يسمح له بالتعبير الحر عن نفسه وفي هذه الحالة ما القيمة التي تشي بمشاركة الآخر من خلال حذفه أو إنكاره؟

إن جدل الحوار والحوار الديمقراطي لا بد أن يتميز بالتنوع والمرونة والتعدد حتى لا يخسر الحلم الإنساني المشترك بنمو الذات والآخر معاً، ضمن علاقة متكافئة ومتساوية، وحتى يؤسس المشروع الثقافي القومي المشترك، أو يعيد النظر في مكوناته، باتجاه سيرورة ثقافية ترتقي به وببناه المجتمعية معاً.

لقد اكتشفت النخبة العربية هزيمة المشروع الثقافي القومي بشكل أو بآخر في هذا المكان العربي أو ذاك، وما زالت تنتج ثقافة الهزيمة، لأن «المصلحة» الثقافية المشتركة اتجهت نحو تجاهل كل ما من شأنه أن يشجع على التشكك والتساؤل والنقد المشترك، وكأنها تعزّز بذلك أساليب التفكير السحرية والركودية، مما يدفع نحو «تضليل» الكتلة الاجتماعية أو تزييف وعيها أكثر بدلاً من أن يدفع نحو بنائها من الداخل.

لذلك فإن الاتجاه نحو تأسيس المشروع الثقافي المشترك يضع المراجعة النقدية في موقف إعادة النظر في أساليب عملنا العقلية وبنى التفكير السائدة.

وهذا يتطلب بدوره أن نفصل بين الوعي الزائف والوعي المشترك الذي ينتجه الحوار الديمقراطي.

إن الوعي الزائف يتكاثر لغلبة التأمل الشخصي أو الذاتي أو لاستلاب ثقافي تفترضه عملية الانبهار أمام الغرب وتجاه نتاجاته، وبخاصة عندما تقدم المؤسسات الثقافية أشكالاً من التراكم الثقافي كبديل عن الوعي الثقافي النقدي المشترك. كما أن المفهوم السائد للحوار يتبنّى حرية الاتجاه الواحد، وفي هذه الحالة فإما أن يلحق الآخر بهذا الاتجاه الواحد، أو يعطى فرصة لممارسة اللامبالاة والمعارضة الصامتة. وقد يجد ذلك تفسيره لدى بعضهم في سيادة هذه الطبقة أو تلك وفي نمط هذا الإنتاج وعلاقاته أو ذاك. ولكن هذا قد لا يصح على مجتمع غير تاريخي، ينتج تأخره باستمرار، وتشكل مسألة البحث عن الهوية أو مسالة الوعي مسألة مركزية في مشروعه الثقافي القومي.

وربما كانت عملية البحث عن الأيديولوجيا في المشروع الثقافي القومي عاملاً من عوامل نزفه وتأجيله وتحويله إلى وهم يتصل بفتاوى نظرية تتكاثر وتتناثر تبعاً للأحداث السياسية وللانهيارات السياسية، كما تحولت مسألة البحث عن الهوية إلى مسألة أيديولوجية يجب تعميمها على الكتلة الاجتماعية، وكأن تعميمها يمكن أن يتم بقرار تصدره جهة رسمية أو غير رسمية، أو كأن ذلك يبدأ بافتاء ما من هذه الدار الأيديولوجية أو تلك.

إن المبالغة في دور الإيديولوجيا في مرحلة ما استبعدت مشروع الوعي المشترك، كما بسطت المسألة النقدية التي تتصل بهذا الوعي، وهبطت بالخطاب الثقافي وبدور النخبَة العربية في هذا الخطاب.

ومما يسترعي الانتباه أن الاتجاهات الأيديولوجية التي ولدت وتكونت في مشروع النهضة ما زالت تنقطع، دون أن تتكامل أو تنمو، بحيث نعثر على أنماط متنوعة من التفكير. ولكنها مقطوعة عن التطور المادي الاجتماعي الداخلي، إما لأنها استلبت لصالح عملية التغريب، أو لصالح القوة التقليدية التي تكمن في منطقها الداخلي.

إن «وحدة» الاتجاهات الثقافية لا تعني عدم التنوع أو عدم الاختلاف. فالاختلاف لا ينتهي ولن ينتهي في وقت قريب. والمناقشة الديمقراطية المشتركة تتطلب وجود الذات والآخر، كما تتطلب الصراع بين القديم والجديد وداخل الجديد نفسه، مما يزيد في إمكانية التفتح الإنساني..

قد يرضي التقاط أخطاء الآخر بعض الغرور، وقد يفسح استبعاد الآخر فرصة للادعاء، ولكن ذلك لا يعني أن نمتلك الحقيقة وحدنا.

كانت النخب العربية باتجاهاتها المختلفة تعلن هزيمة مشروعها بين كل انهيار وآخر، على الرغم من أنها كانت تعلن أنها تتوجه نحو الشعب أو الأمة أو المجتمع. وتجد الاتجاهات المختلفة أن هاجسها الأساس هو هاجس الحوار الديموقراطي بينها وبين الآخر، وداخلها أيضاً.

هل يستدعي هذا الهاجس التساؤل عن الدور الذي أتيح للكتلة الاجتماعية أن تمارسه في وعي المشروع الثقافي وتأسيسه.

لقد كانت النخب العربية تنفصل عن وعيها الاجتماعي. كما كانت القوى الجديدة والفئات الجديدة تقطع مع وجدان الكتلة الاجتماعية، وإن

ادعت أنها تحمل مشروع الوعي إليها، أو أنها تبدأ منها، وتتوجه إليها. ويتجلى ذلك في موقف ثقافي تأملي ونخبوي يتواصل مع الكتلة الاجتماعية كجمهور مؤقت انفعالي وعاطفي، ليست لديه إمكانية المشاركة في الموقف الثقافي.

ما الذي عزل الموقف الثقافي عن مضمونه الاجتماعي، وأتاح لأفكار «الماضي» أن تستيقظ وتتفتح، ما دام الموقف الثقافي الجديد قد حذف «الصراع» واستبعده بامتلاك حقيقته الخاصة التي استراح واطمأن في سريرها العام؟

إن الطقس الثقافي الذي افترض إمكانية إلغاء الصراع هو الطقس ذاته الذي يحذف الحوار، مهما يقدم من أفكار وفرضيات جديدة. ولذلك لا بد من الانتقال من الدعوة اللفظية والشكلية للحوار وللحوار الثقافي الديمقراطي إلى ممارسته، لأن هذه الممارسة ستشكل محاولة نوعية في إعادة تكوين الذات وتكوين الآخر. وستكون بداية مسؤولة ينتقل فيها المشروع الثقافي القومي من الحنين إلى الهوية أو إلى بعثها وتأسيسها معاً، دون أن تتكون هذه الممارسة خارج شرطها المادي والاجتماعي كمعطى ليس نهائياً وليس مطلقاً!

ملحق

ثقافة تواجه فسادها !

• كتبت هذه الملاحظات على هامش عدد مجلّة «الآداب» البيروتية الخاص باتفاق غزّة - أريحا، العدد ١، ٢ - ١٩٤٤

أفترضُ أولاً أنّ فساد سياسةٍ عربيّة حديثة أو شبه حديثة هو من فساد مشروعِ ثقافة عربية حديثة أو شبه حديثة، وأن كلّه من بعضه، وبعضه من كلّه، وكلهَ من كلّه!

ويلاحظ الجميع، نخباً وشبهَ نخب وعباداً وقوى وطبقات، أن انتماءهم إلى «التقدم» أو «الثورة» أو «العالم» كان قناعاً كتيماً وكثيفاً وزائفاً مَزَّقَتْهُ وقائعُ صادمةٌ في العالم قبل أن تمزّقه الوقائع في المكان العربي!

أليس فساد سياسةٍ سائدة من فسادِ ثقافة شبه سائدة أو سائدة؟

ألم تتقنّع نظمٌ ومؤسساتٌ ونخبٌ وقوى بأقنعة مختلفة لتلبس «أزياء» العلمنة والعلمانيّة والعلميّة والعقلانيّة والعقلنة والموضوعيّة والواقعيّة؟

ولِمَ انتهى مشروع نهضةٍ ثم مشروع حداثةٍ إلى حذف موضوعه العربي الكبير وإلغاء حضور الكتلة الاجتماعية الكبرى؟ وكيف يتحوّل نداء الديمقراطية إلى تقبّل التسلّط: تسلّطِ سلطة عربية متأخرة، وتسلطِ الآخر، العدو، الحديث والديمقراطي؟

هكذا تشحبُ يوتوبيا الكائن العربي البسيط والطيّب والحالم والفقير، ويعرف أنه ما زال «هو ـ هو» وإن لم يكن «هو» في الواقع. ويحتشد فضاءُ ثقافةٍ عربيّة بكلام «تابع» يخيِّل إلى نُخَبه المبعثرة والمهشّمة أنّه ثقافة ومثاقفة وتفاعل ثقافي بينما هو استلاب وتغريب وتبعيّة.

وهكذا تراجع مشروعُ الهوية، أو يتراجع!

يتآكل مشروعُ أمة حاولت تكوين ذاتها، ويتهشّم مشروع مجتمع حدّثته سلطةٌ نخبةٌ أو نخبةٌ ـ سلطة من خارج فحسب. فلم لا ينكر «الشعب» الفقيرُ

هذه النخبة أو هذه السلطة، وقد أنكرته خلاياها الحاكمة والمحكومـةُ، الزائفـةُ، العابثة والضائعة؟ وكيف يواجه عوائد تقدمها ونتاجات حداثتها؟.

ومع ذلك، فقد كان ثمة «ثقافة تواجـه أخطـار سياسـية» بين كل عقـد عربي وعقد آخر وبين كـل مرحلـة تاريخيـة وأخـرى مـن زمـن العـرب التـابع الحديث. وكانت ثمة ثقافة تنتج أخطار سياسـية وثقافـة في آن واحـد، لتندغـم السياسة بالثقافة والثقافة بالسياسة تبعاً لمصلحة شبه قوى تابعة ومتأخرة تتقنّع بعلاقة شبه حديثة مع عالم «عالمي» وحديث!

ويكتشف الكائنُ الإنسـاني العربـي، الـذي حُـطَّ به إلى شبه كـائن، أن أمكنتـه العربيـة بـلا ثقافـة وبـلا سياسـة، تـدور في فلـك مفهومـات تابعـة وموضوعات تابعة تحولت إلى نوع مـن المراثـي المكبوتـة والمـأخوذة والمقموعـة أجّلت الوعي باللحظة الذاتية..

أَفْلَسَ تجّارُ «دكاكين» سياسةٍ رسمية وشبه رسمية وغير رسمية بالقدر الذي أفلس فيه تجار «دكاكين» ثقافة احتشدت من قبل بكل أنواع الثقافة، دون أن تكون قادرة على تكوين مشروعها الثقافي العربي المستقل!

أفلسـت «الدكـاكين» كلهـا: أميـة وقوميـة ووطنيـة.. شـعبية وثوريـة ورجعية.. سلفية وتقدمية وحديثة..

شحبت المعاني الكبرى كلُّها، وذبلت المبادىء الكبرى كلهـا أيضـاً! هـل ابتدأ عصرُ السقوط العربي أم انتهى؟

تلغي الذات ذاتها أمام قوة حضور الآخـر، وتتحـول إلى مجـرد موضـوع، وينحطُّ بها الآخرُ إلى موضوع بعد أن انحطت بذاتها.. وينتفـي جـدلُ الـذات مع الموضوع!

غياب الثقافة يتداخل مع غياب السياسة. وإن صعدت «أصوات» مضادة وبديلة تدحض، وتهجو، فقد هجمت «احتمالات» وتهجم احتمـالات على الحياة العربية بأمكنتها وكائناتها ولغتها وعلاقاتها..

❖

هل يدعو اتفاق غزة ـ أريحا إلى هـذا اليـأس كلـه؟ وهـل يكتشـف مـا لم يكتشف؟ وأي حجاب لم ينكشف من قبل؟

أيهدد اتفاق غزة ـ أريحا باقتتال داخلي، وقد توالد أكثر من اقتتال عربي ـ عربي وعربي فلسطيني وفلسطيني فلسطيني من قبلُ ومن بعد؟

أهو احتمال أم فرضية، واقع أم تنبـؤ: غلبـة البنيـة الاقتصادية الإسـرائيلية على أنواع من الاقتصاد غير عربية وغير قومية وغير وطنية؟

وكم «انقسم البيت العربي بيتين» من قبل!

فهل الانقسام العربي القابل انقسامٌ مـن نـوع آخـر؟ انقسـمت قـوى ولا قوى! وتهشمت أحزاب، ولا أحزاب! وتكسّرت منظمات عربية وفلسـطينية، ولا منظمات..

جمهرات ودويلات وكيانات وقوى تصـرّح أناشيـدها بـأن مجتمعـاً عربيـاً يحاول أن ينشأ فلا ينشأ..

انقسام مجتمعي في العمق.. فمن أين يبتـدىء مجتمـع مدنـي؟ هكـذا يعلـن الأداء العربي، في تفاعله الإيجابي والسلبي مـع الأداء الفلسـطيني المسـتقل وغـير المستقل، مضمونات وأشـكالاً وإعلانـاتٍ لمبـادىء لم يظهـر منهـا إلا «إعـلان المبادىء» حتى الآن!

لنعترف إذاً أن «الواقع العربي مؤهل بامتياز، ومنذ زمن غير قصير لتمريـر هذا النوع من الاتفاقات، ومن دون معارضة حقيقية فاعلة» (ص٢٥).

ولا يكفي أن يسوّغ هذا السقوط العربي بأن «المسؤولين في منظمة التحرير الفلسطينية قد أصابهم التعب أو الملل بعد سنوات طويلة من الكفاح» (ص٣١).

كما أن اتفاق «غزة ـ أريحا» ليس «خدعة وخطيئة» فحسب (٣٨)*.

يرى د. سماح أدريس أن «اتفاق غزة ــ أريحا نقطة انطلاق إسرائيل الكبرى اقتصادياً لا نقطة انطلاق الدولة الفلسطينية، وهو نقطة انطلاق مشروع الأمم الشرق أوسطية لا نقطة انطلاق الدولة العربية» (ص٩).

إنه حلقة من سلسلة برنامج «إسرائيل» الذهبية في الوجود.. تتكامل به وتشتدّ تكويناً.. ولا دولة فلسطينية ولا دولة عربية!

ولكن، هل الهيئات الشرعية الفلسطينية هي هيئات «شرعية» ليتم الاتفاق «من وراء ظهرها» على حد تعبير إدريس؟

وهل تم توقيع هذه الاتفاقية «بمعزل عن المؤسسات الشرعية لمنظمة التحرير الفلسطينية» (ص١٨)، كما يرى شفيق الحوت؟ أيّة مؤسسة؟ وأية مؤسسات؟ وأية شرعية؟

ألا يعبر الاتفاق بشكل صريح أو مضمر عن «خراب» المؤسسة الفلسطينية والمؤسسة العربية، شرعية أو غير شرعية من الداخل ومن الخارج في آن واحد؟

---

* المقتطفات تعود إلى مقالات كريم مروة، د. محمّد المجذوب، وأحمد اليماني على التوالي (الآداب).

ألم تكن القيادة السياسية تكتفي دائماً باقتناعها بخططها المرحلية؟ (ص١٠).

وما جدوى معارضة «كمية» فاعلة وغير فاعلة ما دامت «مفككة» وبعضها متناحر، ولا تملك مشروعاً كلياً واحداً؟

وما قيمتها الكمية والنوعية إذا كانت ملاحظة د. أنيس صايغ الصائبة تفيد «بأن العالم بأسره تقريباً يؤيد سياسة الانحراف الفلسطينية ويعمل لها ويباركها ويتعهدها»..؟ (ص٢٠).

يؤهل الواقع العربي «لتمرير هذا النوع من الاتفاقات.. بل هو واقع لا تتوافر فيه إمكانيات لتقديم بدائل نقيضة قادرة على إثبات وجودها» (٢٢٥) كما يقرّر كريم مروّة.

ولذلك يصدق استنتاج شفيق الحوت: «ضرورة العودة بالقضايا العربية، لا بقضية فلسطين وحدها، إلى المستوى القومي» (٢١٩). فقد يغدو اتفاق غزة ـ أريحا حقبة جديدة أو حلقة من حلقات الصراع!.

لتكن عودةٌ إلى الموضوع العربي الكبير بمبادئه الكبرى وبأهدافه الكبرى.

أليست دعوة د. أنيس صايغ إلى «إحياء القاموس القديم» هي الدعوة الواجبة والممكنة؟

إن إحياء المبادىء القومية الكبرى في وجدان النخبة العربية وشغلها قد يساعد في تأمّل السقوط العربي ونقده، بعد أن تعثّرت محاولةٌ وعي ذاتي بين شعارات العلمنة والعلمية والعلمانية والثورية والتقدم والحداثة والعقلنة

والعقلانية، دون أن تتداخل مع عناصر «فكرية» عربية ناشئة، أو تندغم بمواد مشروع ثقافي عربي مستقلّ يصنع زمنه الذاتي في داخل زمن العالم بدلاً من أن يكون ملحقاً به وتابعاً له.

إن صرخة عادلة وبريئة ومنتمية كصرخة د. أنيس صايغ هي مدخل من مداخل العودة إلى الموضوع العربي بسؤاله القومي الكبير الذي ينتمي إلى هوية، ويعمل من أجلها.. يقول د. صايغ: «أُصِرُّ على حقّي بالعودة إلى طبريّة. ولئن سُلبت هذا الحقّ فإني سأعمل لكي يستردّه أولادي وأحفادي..» (ص٢٤).

ولذلك «فليس لنا إلا أن نُفْرِغ شعاراتنا وكلماتنا الحبيبة مما ملأه قامعونا زيْفاً وبهتاناً».. (ص١٢) كما يقول د. سماح أدريس.

أيّة ثقافة تواجه أخطار سياسة، وقد فسد الكلام، و«فقد الناس ثقتهم به» (ص١٢)؟

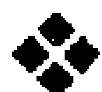
فسدت المؤسسة القديمة والجديدة والثقافة الشائعة والمضادة والبديلة!

يرى أحمد اليماني أن «الفعل الذاتي، والتمسك بالمبادىء، هما البديل عن الانهيار والتسليم بشروط العدو المذلة» (ص٣٩)، ويدعو المثقفين والمفكرين العرب، أو يجدهم مدعوّين اليوم قبل الغد إلى «البدء الفوري بالدعوة والعمل لإقامة جبهة عريضة جادّة...» (ص٣٩).

ويجد حبيب صادق في مشهد «الاتفاق ـ الصّفقة» على حدّ تعبيره «الوجع الشاهد على نهاية فصل من فصول الصراع وبداية آخر»؛ وهو الوجع

لدّاعي إلى «تحدّي الواقع العربي في لحظة اهترائه القصوى، باجتراح عملية تغييره؛ وتحدّي القرار الأمريكي ـ الصهيوني، في ذروة غطرسته، برفع قرار المواجهة الشاملة..» (ص٤١).

هكذا يستعيد الموضوع العربي لحظته الأولى ثقافة وسياسة!



لم يزل الموضوع العربي إذاً هو الموضوع الرئيس في المشروع الثقافي العربي على الرغم من مظاهر الاستلاب وظواهره التي تتقنع بالحداثة والتحديث و«العالمية» و«العولمة» في بعض أنموذجاتها، أو تحتفل بالانفتاح على العالم وتفجره المعرفي وغسقه الاستهلاكي في أنموذجات أخرى.

قد تستبعد وقائعُ صادقةٌ الموضوعَ العربي بين مرحلة وأخرى، فيُلاحَظ أن مفهوماته ذَبُلَتْ ومبادئه شحبتْ وقيمَه تراجعتْ، وأنه لا يمتلك القدرة على مجابهة مؤثرات خارجية وداخلية ضاغطة تؤدي إلى تآكله. وقد يُعامَل كموضوع قديم وذكرى قديمة أو شعار اعتيادي يقتضي التفاعلُ في الزمان والمكان تجاوزه وتخطيه.

لكن.. لا تلبث الحياةُ، حياةُ البشر الواقعيين، أن تستعيد الموضوع العربي، وتفترض تأمله وامتلاكه ووعيه من داخل رؤية حيّة وممارسة ملهمة وفعّالة!

ألم يحمل مشروعُ النهضة العربية الأولى جملة من القيم الكبرى أعلنت أملها في التوحيد والتجديد والتحرر والعدالة، وإن تعددت تيارات، وتنوعت اتجاهات، واختلفت ميول في موقفها من قضايا الوجود القومي والمصير القومي والهوية القومية وتقدم المجتمع والعلاقة مع العالم والآخر في العالم؟

ألم تساعد تلك القيمُ الكبرى على إحياء ذاكرة تاريخية في مشـروع ثقـافي عربي لم يكتمل بعد، أو لم يُنجز لأن عوامل موضوعية وذاتية تدخلت في نزفـه وتوقفه؟.. ولكن تلك القيم لم تزل ذات معنـى وتمـارس حضورهـا في العلاقـة بين الماضي والحاضر والتاريخ والواقع والقديم والجديد والذات والآخر.

وكأن الموضوع العربي يعبّر بقوة، عن الأمل القومي أو الحلم القومي في الفكر والنقد والإبداع، ويحفز على الانتماء في كل مواجهة، ويدفـع إلى وعـي الذات في كل مجابهة، ليرتقي بالممارسة أيضاً! إنه موضوع الهوية، يتفـاعل مـع الوجود، ويندغم به، وتنعكس تجلياته في مشروع ثقافي قومي ينقطع، ويتصـل، بشـكل مباشر أو غـير مباشر سـواء استكشـف النوايـا الطيبـة أو غـير الطيبـة حضوره أم تجاهلته بحثاً عن موضوع مختلف ومؤقت وطارىء!

وبـين حداثـة السياسـة وسياسـة الحداثـة وحداثـة الثقافـة وثقافـة الحداثـة يستكشـف سـؤالُ ثقافـة عربيـة غائبـة الشـروط والأوضـاع الـتي توفـر ذاتيتـه واسـتقلاله، ليكـون مؤثـراً في حيـاة الجماعـة القوميـة وتفكيرهـا ووجدانهـا، وبخاصة بعد أن شاعت أقنعةٌ ثقافية تجد في الغـزو الثقـافي تواصـلاً وتجعـل مـن التبعية تفاعلاً وتتكيف معهمـا بأسـلوبها الخـاص، واهمـة أنهـا تلحـق بالعـالم، وهي تلتحق به، وتمتلك أدوات ذلـك الغـزو، فتخـدم تعميـم أنموذجـه دون أن تعيه، وتشيعه بدلاً من أن تجابهه.. وقـد تنظّـر الآن أو فيمـا بعـد لـ «تطبيـع» الثقافة كحوار عادل يبنيه موقف حضاري من الآخـر الـذي تتجـاهل أهدافـه، لتجهل هويتها الثقافية!

هل تدعونا هزيمة السياسة ـ الثقافة أو الثقافة ـ السياسة إلى أن نبحث عن لزمن الثقافي العربي المستقل من داخل زمن العالم؟ ألا يتطلب الوعي الذاتي حضور الموضوع العربي، ليشكل فيه سؤالُ الهوية سؤالاً يندغم بسؤال الوجود العربي والوعي به، لا سؤالاً يحاور قضايا الأصالة والتأصيل فحسب؟

وقد نلتقي لحظة الأمل من داخل لحظة السقوط العربي!

المشروع الثقافي الذاتي والمستقل..

وعي اللحظة الذاتية..

الحضور الثقافي الشّاف والكثيف لفرق عملٍ ثقافية قومية توجهها الأهداف الكبرى والمبادىء الكبرى.

هذا جزء من حلم، أو جزء من أمل!

فكيف نواجه عصر الموت العربي؟

الفهرس

صدر للكاتب

١ - من أين تبتدىء القصيدة. (شعر)

٢ - المرثية الدائمة. (شعر)

٣ - رماد الكائن الشعري. (شعر)

٤ - دفتر النهار. (قصائد للأطفال)

٥ - جمهوريّة الأرض. (شعر)

٦ - أنشودة الأرض. (قصائد للأطفال)

٧ - العين والفضاء. (شعر)

٩ - الشعر والهويّة. (دراسة)

١٠- فضاء للجماعة. (شعر)

١١- الحداثة كسؤال هويّة. (دراسة)



هذا الكتاب

كتبت هذه الدراسة التي تنطلق من فرضيّة رئيسة ترى أن خطاب الهوية يكمن في أساس المشروع الثقافي العربي، وترى أن أسئلة الحداثة في العمق هي أسئلة هوية تنجز زمنها الذاتيّ والمستقل، أو يمكن أن تنجزه في أثناء تفاعلها الإيجابي والملهم مع زمن العالم الحديث، بالقدر الذي تنتمي فيه إلى أصول عبّرت عن تاريخ جماعة قومية وتعبر عنها.

السعر في سوريا ١٢٥ ل.س
خارج سوريا ١٧٥ ل.س

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق